Das Problem der Theodicee

in der

Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts

bis auf

Kant und Schiller

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen

vorgelegt von

Otto Lempp

Leipzig
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung
1910

Das Problem der Theodicee

in der

Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts

bis auf

Kant und Schiller

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen

vorgelegt von

Otto Lempp

ACAD. LIBRARY BIBL.

Leipzig
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung
1910

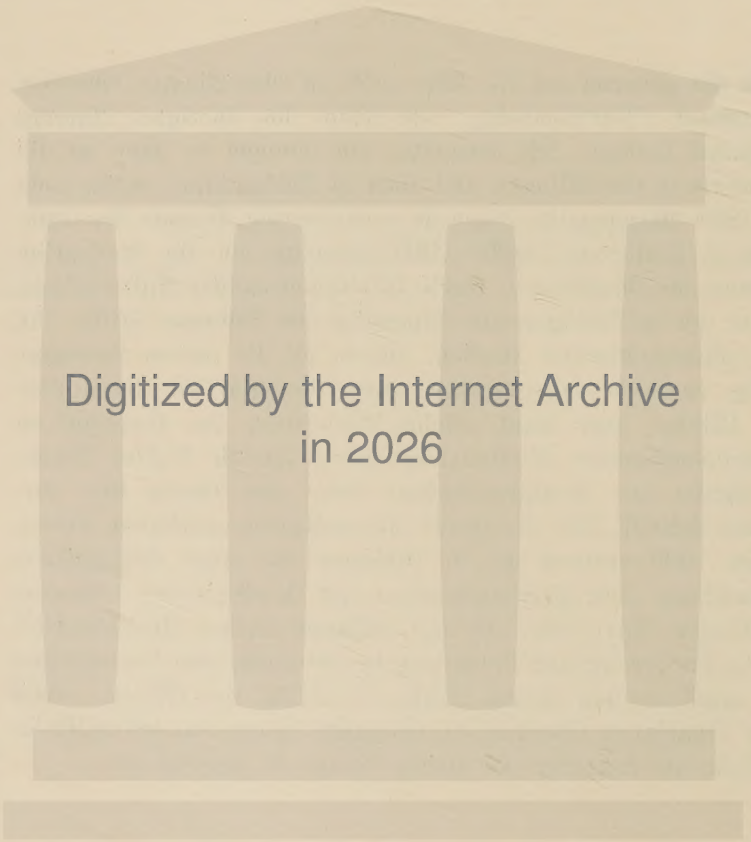
Mit Genehmigung der philosophischen Fakultät
wurde von der ihr vorgelegten Dissertation nur der Abschnitt über Bayle und Leibniz als Teildruck eingeliefert. Das Ganze erscheint in Buchform im Verlag der Dürr'schen Buchhandlung in Leipzig.

Referent: Professor Dr. Adickes.
(22. Juli 1909.)

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Lebenslauf.

Ich bin geboren am 15. März 1885 in Oberiflingen, Oberamt Freudenstadt (Württemberg), als Sohn des dortigen Pfarrers Dr. Eduard Lempp. Ich besuchte von meinem 5. Jahr an die Volksschule in Oberiflingen und dann in Neckarsulm, wohin mein Vater 1891 übersiedelte, dann die sechs ersten Klassen des Gymnasiums in Heilbronn; 1899—1903 besuchte ich die Seminarien Maulbronn und Blaubeuren. Nach Ableistung meiner Militärpflicht studierte ich in Tübingen als Stipendiat des Tübinger Stifts. Bei meinen philosophischen Studien, denen ich die ersten Semester widmete, verdanke ich besonders zwei Übungen bei Herrn Professor Adickes über Kant reiche Förderung. Im Anschluß an diese philosophischen Studien bearbeitete ich die Walter Simon-Preisaufgabe der Kantgesellschaft über das Thema der vorliegenden Schrift, der ein erster Accessitpreis zuerkannt wurde. Im März 1909 erstand ich in Tübingen die erste theologische Dienstprüfung. Den philosophischen und theologischen Dozenten der Tübinger Universität, die mir während meiner Hochschulzeit so reiche Förderung und Belehrung in und außer den Vorlesungen haben zuteil werden lassen, danke ich dafür von Herzen. Nach kurzem Vikariat in Oberkochen, Oberamt Aalen, trat ich in Berlin eine Stelle als Sekretär bei Herrn Pastor D. Schiele an.


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552713_0039

Einleitung.

1. Das Wort „Theodicee", von Leibniz geprägt (vgl. Röm. 3, 4), heißt „Rechtfertigung Gottes" sc. wegen des Übels in der Welt. Inwiefern bedeutet dieses Wort ein Problem? Wer keinen Gott kennt, braucht ihn nicht zu rechtfertigen, und wem Gott ein willkürlicher Gewaltherrscher oder ein in seiner Macht oder seinem Verstand beschränktes Wesen ist, dem ist das Übel in der Welt sehr erklärlich, beide kennen also kein Problem der Theodicee. Andererseits wer von vornherein bereit ist, sein eigenes Urteil unter Gottes höhere Weisheit zu beugen und alle Rätsel stumm hinzunehmen, für den ist die Rechtfertigung Gottes auch kein Problem, für ihn ist Gott gerechtfertigt, und es handelt sich nur noch darum, nachträglich Gottes Wege immer mehr verstehen zu lernen. Also hat das Problem der Theodicee ganz bestimmte Voraussetzungen, es ist vorausgesetzt der Glaube an einen allmächtigen, weisen und gütigen Weltherrscher und an die Kompetenz der Vernunft zu einer Beurteilung der göttlichen Weltregierung. Das Problem steht und fällt mit diesen Voraussetzungen.

Aber wir müssen bei Weltanschauungsfragen unterscheiden zwischen dem Problem und seiner wissenschaftlichen Formulierung. Diese erklärt sich aus der bestimmten geschichtlichen Situation, in der sie entstanden ist, und teilt alle ihre Schwächen, sie kann deshalb überwunden werden, ohne daß damit das Problem selber gelöst oder beiseite geschafft wäre, so wie es sich dem unmittelbaren Empfinden aufdrängt. Bei der Theodicee, die an den Mittelpunkt der religiösen Vorstellungswelt, die Gotteslehre, rührt, darf man von vornherein annehmen, daß, wo dieses Problem Gegenstand einer lebhaften Diskussion ist, es sich nicht bloß um eine wissenschaftliche, theoretische Streitfrage handelt, sondern daß hier praktisch-religiöse Interessen und Motive wirksam sind, ohne die der Gang der Auseinandersetzung nicht zu verstehen ist.

Das ist denn auch in der Geschichte der Theodicee im 18. Jahrhundert, die hier dargestellt werden soll, in höchstem Maße der

Fall gewesen. Theoretisch stritt man sich um das Verhältnis des Gottesbegriffs zum Weltbegriff und meinte, mit Vernunftgründen den Gottesbegriff, den man hatte, mit dem Tatbestand der Welt und ihren Übeln in Einklang bringen zu müssen. Aber schon Leibniz glaubte mit seiner Theodicee die Religion selbst retten zu müssen vor den Angriffen Bayles, und das religiöse Interesse beherrschte den ganzen sich daran anschließenden Streit um die Theodicee. Das rein theoretische Problem war schon in der Theologie des 17. Jahrhunderts viel verhandelt worden, aber die Jahrhundertwende bedeutet gerade darin auch einen Wendepunkt in seiner Auffassung, daß besonders die radikale Kritik Bayles die religiöse Bedeutung dieses Streits der Welt zum Bewußtsein brachte. Erst von da an wurde die Theodicee aus einem Streit der theologischen Wissenschaft zu einem Problem für die ganze religiös interessierte Menschheit. Unter dem Eindruck der religiösen, praktischen Bedeutung der Frage steht die ganze Diskussion im 18. Jahrhundert. Angesichts dieser Tatsache sind wir gezwungen, von der theoretischen Formulierung auf den religiösen Kern des Problems zurückzugehen; es handelt sich nicht bloß um die Frage der Stellung des Gottesbegriffs zum Weltbegriff, sondern um die Frage der Stellung der Religion zu der Welt und in der Welt, der religiösen Forderungen zu dem tatsächlichen Weltgeschehen, um die Existenzfrage der Religion.

Wenn man aber in dieser praktischen Frage den Kern des Problems sieht, dann ist das Problem unabhängig von den Voraussetzungen, die mit dem Wort Theodicee scheinbar gegeben sind, es ist die Grundfrage einer religiösen Weltanschauung, die immer gestellt werden kann, wo überhaupt religiöses Empfinden vorhanden ist, und diese Frage der „Rechtfertigung Gottes“ kann deshalb bestehen bleiben auch da, wo sich der Mensch nicht mehr das Recht nimmt, Gott und sein Werk zu beurteilen, ja auch da, wo ein Gottesbegriff im Sinne Leibnizens gar nicht mehr vorhanden ist. In diesem erweiterten religiösen Sinn ist deshalb im folgenden die Theodicee gefaßt; eine genauere inhaltliche Bestimmung wird sich aus der Darstellung der Auseinandersetzung und der ihr zugrunde liegenden Motive von selbst ergeben.

2. Als Grundproblem der religiösen Weltanschauung hat die Theodicee zu allen Zeiten eine Rolle gespielt und die Gestaltung der religiösen Vorstellungen beeinflußt. Aber nicht zu allen

Zeiten wurde sie als schweres Problem empfunden. Die abendländisch-christliche Frömmigkeit, wie sie sich seit Augustin entwickelt hatte, und wie sie auch von den Reformatoren in ihren wesentlichen Grundlagen unverändert übernommen wurde, hatte eine verhältnismäßig einfache Lösung dafür. Das Weltgeschehen unterstand überhaupt keiner anderen als der religiösen Beurteilung, es gab nicht eine große Natur, die ihre eigenen Gesetze befolgt, sondern es gab nur lauter einzelne Ereignisse, einzelne Zustände, die alle unmittelbar Gottes Wirkung waren, Freude und Leid, Glück und Unglück nahm der Mensch unmittelbar aus Gottes Hand; und wer wollte mit dem allmächtigen Gott rechten?

Und wenn nun dem Gläubigen doch die Frage kam, warum die von Gott geschaffene Welt so unvollkommen sei, so hatte die Kirchenlehre eine Antwort, die alle solche Zweifel niederschlug: die Lehre von der Erbsünde. Wohl ist Gott unendlich gütig und hat die Menschheit zu lauterer, reiner Seligkeit geschaffen, aber die Menschheit ist abgefallen und hat durch diese Sünde alles Unheil in die Welt gebracht; jetzt ist Gott nicht sowohl der gütige Vater, als vielmehr der strenge Richter, der nur aus reiner Gnade durch das Versöhnungsopfer Christi einer kleinen auserwählten Schar die Möglichkeit gibt, der allgemeinen Verdammnis zu entrinnen, der die Menschheit durch die Erbsünde verfallen ist. Dieses tiefe Sünden- und Schuldbewußtsein hat alle selbstgerechten Fragen niedergeschlagen; nicht Gott klagte man an, wenn der schwarze Tod durchs Land zog, sondern sich selbst und seine eigene Schuld, und mit Geißelzügen und Bußübungen der härtesten Art suchte man seine Schuld zu erleichtern und durch Verzicht auf alle Freuden in dieser Welt um so sicherer im Jenseits die Seligkeit zu erreichen.

Denn — das ist das dritte Moment, das dem Problem der Theodicee die Spitze abbrach —: diese Welt ist ja mit all ihrem Geschehen gar kein Definitivum, das zu einem Urteil über ihren Schöpfer berechtigte, sie ist ja nur der kurze Durchgangspunkt zur Ewigkeit; da hat es keinen Sinn zu klagen über das, was uns nicht paßt, sondern da gilt es sich anzustrengen, um der ewigen Seligkeit teihaftig werden zu können und der ewigen Verdammnis zu entgehen, die dem Gläubigen sehr lebendig vor der Seele stand. Solange das Bewußtsein lebendig war, daß es noch in der eigenen Macht steht, zwischen ewiger unendlicher Seligkeit und ewiger entsetzlicher Qual zu wählen, und daß gerade

die Leiden dieser Zeit Mittel zur Seligkeit werden können, solange hatte die Frage nach dem „Warum?“ wenig Interesse.

Luthers Rechtfertigungslehre hat Elemente enthalten, die über diese Weltanschauung hinauswiesen. Die rein religiöse Auffassung der Sünde als der Gottesferne, die Auffassung des Glaubens als der vertrauensvollen Hingabe an den Vatergott, mit der die Rechtfertigung gegeben ist, wies darauf hin, daß er eine andere Vorstellung von Gott und von des Menschen Verhältnis zu Gott hatte; von hier aus mußte die juristische Betrachtung der Sünde und damit auch der Strafe, des Übels, aufgelöst werden. Aber Luther hat seine religiösen Gedanken doch in dem Schema der Kirchenlehre wiederfinden können, das er nur wenig modifizierte; denn gerade weil er das Verhältnis zwischen Mensch und Gott persönlich auffaßte, war für ihn auch die juristische Betrachtungsweise der Theodicee hinfällig; weil er gar nicht nach einer Rechtfertigung Gottes fragte, störte es sein religiöses Empfinden nicht, wenn die Erbsündenlehre eine ungenügende Antwort auf diese Frage gab. Calvin aber hat von vornherein dadurch, daß er die Prädestinationslehre in den Mittelpunkt rückte, sich ganz auf den Boden dieser Weltanschauung gestellt.

3. Wie kam es nun, daß gegen Ende des 17. Jahrhunderts das Theodiceeproblem so sehr in den Vordergrund trat?[1]) Die mittelalterliche Frömmigkeit und Luther hatten praktisch das Theodiceeproblem gelöst. Aber die ganze Vorstellungswelt, auf der diese Lösung ruhte, machte es unmöglich, diese praktische Lösung begrifflich, theoretisch festzulegen. Im einzelnen wird das aus der Darstellung der Geschichte der Theodicee im 18. Jahrhundert hervorgehen, in der sich der innere Widerspruch in diesen Vorstellungen immer deutlicher geltend machte und schließlich zum Zusammenbruch der ganzen Vorstellungswelt führte. Aber der Grundwiderspruch ist ohne weiteres deutlich. Der Gott, auf den diese Frömmigkeit alles bezog, war der supranaturale allmächtige Weltschöpfer, von dem alles, was ist, auch der Mensch, so geschaffen ist, wie es ist. Der Fromme, der in seinem Gott lebt, fragt nun freilich nicht, warum hat Gott mich und meine

[1]) Vgl. zum Folgenden besonders Dilthey: D. nat. System d. Geisteswissenschaften im 17. Jahrhd. (Arch. f. Gesch. d. Philos. V, VI); Troeltsch: Prot. Christentum u. Kirche i. d. Neuzeit (Kultur d. Gegenwart I, IV 1, 2. Aufl. 1909); Ders.: Aufklärung (Realenzyklopädie f. prot. Theol., 3. Aufl. Bd. II); Windelband: Gesch. d. neueren Philos. I, 4. Aufl. 1907.

Welt so geschaffen, wie sie ist, und nicht anders, denn er lebt ja so, wie er ist, in Gott und findet so sich und seine Welt in Harmonie mit Gott. Aber die Theologie mußte so fragen, um so mehr, als sie eine genaue Charakteristik dieses Gottes zu haben glaubte: Gott ist allmächtig, allweise, allbarmherzig, die Welt aber, die er geschaffen hat, ist schlecht, ein Jammertal, die Menschheit in Erbsünde verstrickt, warum hat Gott das nicht anders gemacht? Die verschiedenen Lösungsversuche dieses Problems sind ebenso viele theologische Kontroversen, welche die Dogmatik seit Augustin bewegt haben; sie konnten alle über den inneren Zwiespalt nicht weghelfen.

Wenn nun am Ende des 17. Jahrhunderts dieser Zwiespalt besonders stark empfunden wurde, so daß er zu dem großen Kampf um die Theodicee im 18. Jahrhundert führte, so haben dazu die verschiedensten Umstände mitgewirkt. Luther ist kein Systematiker gewesen, und auch Melanchthon hat nur „loci", kein System der Dogmatik geschrieben. Die Methode des Schriftbeweises, so unvollkommen sie ist, hat — gerade wegen ihrer Unvollkommenheit — den Vorzug, daß sie für das individuelle religiöse Empfinden des Dogmatikers weiten Spielraum läßt, und die Auswahl des Stoffes, der in den loci behandelt wird, ist ebenfalls durch das praktische Interesse Melanchthons beherrscht. Aber die orthodox-lutherische Theologie des 17. Jahrhunderts auf ihrem Höhepunkt hat ihre Ehre drein gesetzt, diese religiösen Momente auszuschalten, eine theologia irregenitorum zu schreiben; sie findet ihren Stoff durch scholastische Begriffszergliederungen und entfernt sich dadurch so weit von den großen religiösen Problemen, daß auch der Schriftbeweis zu einem mechanischen Werkzeug des Theologen wird und seine religiöse Bedeutung einbüßt. So verliert das Religiöse immer mehr seinen Einfluß in der Behandlung der theoretischen Streitfragen.

Dieselbe Wirkung hatte das Erstarken des stoisch-ciceronianischen Rationalismus. Im Ausgang des Mittelalters haben besonders in Italien die verschiedenen Richtungen der alten Philosophie eine Neubelebung erfahren, und während die Ansätze zu einer fruchtbaren Wiederbelebung der großen Systeme, die sich bei einzelnen Humanisten finden, bald untergegangen sind, hat die populäre Literatur der lateinischen Stoa in der aufstrebenden Laienkultur der oberitalienischen und oberdeutschen Städte Wurzel gefaßt, und sie hat sich auch von der übermächtigen kirchlichen

Bewegung der Reformation nicht ganz verdrängen lassen; in der sozinianischen Theologie hat dieser Rationalismus weitergelebt. Derselbe Rationalismus ist aber durch Zwingli und Melanchthon, die vom Humanismus herkamen, auch in die Theologie des Protestantismus hineingetragen worden[1]). Außerdem war die ganze christliche Dogmatik ja auf den Elementen der antiken Philosophie aufgebaut, und die Scholastik erkannte das dadurch an, daß sie der Philosophie, der „natürlichen Theologie", ihren Platz als Unterbau der geoffenbarten anwies. So war die Theologie aller christlichen Lager ganz durchtränkt mit diesem antiken Rationalismus; ob er nun von Aristoteles oder Plato oder der Stoa und Cicero seinen Ausgang nahm, ist von untergeordneter Bedeutung; in dem System der Theologie verschlang sich das alles zu der „natürlichen" Erkenntnis im Gegensatz zur Offenbarung.

Und als nun die unerquicklichen dogmatischen Streitigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts, und in ihrem Gefolge die unaufhörlichen religiösen Verfolgungen und Kriege im Laufe des 17. Jahrhunderts eine allgemeine Sehnsucht nach Frieden und Einigung erzeugten, als deshalb die verschiedenen Richtungen begannen, ihr Augenmerk auf das Gemeinsame in allen diesen Richtungen zu lenken, da zeigte sich, daß gerade diese rationale Grundlage allen Konfessionen und Parteien gemeinsam war. Wo konnte man also sicherer in dem allgemeinen Wirrnis die Wahrheit finden, als bei diesem Rationalismus, den alle bekannten, der somit das Wesentliche am Christentum zu sein schien, während das konfessionelle Sondergut Zutat war, auf die man verzichten konnte?

In derselben Richtung wirkte die historische Kritik, die im 15. Jahrhundert in der neu aufgekommenen Altertumswissenschaft erstarkte und in den religiösen und politischen Umwälzungen der Reformationszeit die stärkste Nahrung erhalten hatte; indem solche historische Kritik auch an den Quellen der christlichen Lehre geübt wurde, erschütterte sie das Vertrauen auf das nur geschichtlich Gewordene, und lenkte damit um so mehr darauf hin, in den vermeintlichen Vernunftwahrheiten die allein sichere Grundlage des Glaubens zu suchen. So trat das „natürliche" rationalistische Denken gegenüber der „geoffenbarten" Religion, das heißt aber der Verstand gegenüber der Religion, in dem

[1]) Vgl. Dilthey, a. a. O. (Archiv VI, S. 126. 225 ff.).

Aufbau der Weltanschauung in den Mittelpunkt, die Weltanschauung wurde abstrakt unpersönlich.

Das empfand man nicht sofort. Der starre Konfessionalismus hatte ja auch nicht mehr viel religiöse Wärme gezeitigt. Andererseits hatte man ja noch seinen Gottesglauben und war froh, dessen jetzt viel gewisser zu sein; und in diesem Gottesglauben konnte ja die Religion viel mehr ein Ganzes sein, sie zersplitterte sich nicht auf einzelne Glaubenssätze. Aber schon die lateinische Stoa hatte auf Grund dieser Theologie das Theodiceeproblem hart empfunden und zum erstenmal versucht, ein vollständiges System der Theodicee zu geben. Die Humanisten und Sozinianer hatten folgerichtig das Problem übernommen. Und jetzt Ende des 17. Jahrhunderts mit der Ausbreitung des Rationalismus stieg auch die Bedeutung dieses Problems. In den philosophischen Artikeln von Bayles historisch-kritischem Wörterbuch, die das geschichtliche Material dazu zusammentragen, ist diese Linie von der lateinischen Stoa über den Humanismus und Sozinianismus zu Bayle leicht zu erkennen.

Es lag im Wesen dieses Rationalismus, daß ihm das Theodiceeproblem auf Schritt und Tritt folgen mußte. Man hatte auf Grund vernünftiger Beweise einen rationalen Gottesbegriff, Gott ist der allmächtige, weise, gütige Schöpfer der Welt. Auf ihn konnte sich alle religiöse Empfindung konzentrieren. Aber man hatte tatsächlich bloß ein dürres Gedankengerippe, während man vorher eine reiche religiöse Vorstellungswelt gehabt hatte, die das ganze Empfindungsleben des Alltags in religiöse Beziehung hatte bringen können. Und auch dieser Gottesbegriff durfte den Grundsätzen des natürlichen Denkens nicht widersprechen, und je mehr man sich bloß an das Gerippe der natürlichen Theologie hielt, je mehr man den Reichtum der kirchlichen Lehren beiseite liegen ließ, um so deutlicher traten die Ecken und Widersprüche der Grundlehren zutage, um so weniger konnte die Grundschwierigkeit der rationalen Theologie verdeckt werden, der klaffende Dualismus zwischen Gott und Welt, die Unmöglichkeit, den rationalistisch gefaßten Gottesbegriff mit dem Weltbegriff in Einklang zu bringen.

Aber dieser Rationalismus tat seine große Wirkung erst, als er mit dem außerordentlichen Aufschwung des wissenschaftlichen Geistes zusammentraf. Seit der Renaissance hatte man gelernt, die Welt nicht bloß durch die Brille der theologischen

Beurteilung, sondern mit freiem, offenem Auge zu betrachten. Es entstand die historische Kritik, und durch sie eine neue Anschauung über die Geschichte, und vor allem, es entstand eine Naturwissenschaft. Die Phantasien eines Giordano Bruno und Paracelsus haben mit der ernsten Forschung des Galilei, Kopernikus, Newton, Bacon das gemeinsam, daß ihnen die Natur eine selbständige Größe ist, der sie ihre Geheimnisse abringen möchten, und aus dieser Methode des Empirismus wurde bald eine Weltanschauung: die Welt mit ihren Kräften und Gesetzen ist in sich einheitlich geschlossen, sie ist das Gegebene. Freilich glaubte Newton, seine Weltanschauung könne nur dazu dienen, einen um so herrlicheren und sichereren Gottesglauben hervorzubringen. Aber auch dieser Gottesglaube war wie der rationalistische abgeleitet. Die mittelalterliche Weltanschauung war sozusagen von oben her, von Gott aus konstruiert, jetzt baute man sie von unten her, die Rationalisten vom Verstand des Menschen, die Empiristen von der Natur. Wenn auch beide vorerst noch glaubten, dieses Gebäude müsse oben notwendig mit dem Gottesbegriff abschließen, so mußte das doch jedenfalls erst bewiesen werden, und wenn sich so gewichtige Einwände gegen diese Konstruktion erhoben, wie sie das Theodiceeproblem bot, so mußte diese Konstruktion, so mußte Gott „gerechtfertigt" werden, sonst war das ganze Gebäude, damit der Gottesglaube, damit alle Religion hinfällig. — Und die Zeit forderte scharfe Beweise. Nach den glänzenden Erfolgen, welche die Anwendung der mathematischen Methode auf die Naturwissenschaft gebracht hatte (Newton, Kepler), glaubte man in den Gesetzen der Mathematik und der Mechanik die Formel für alle Welterkenntnis gefunden zu haben; so wurde die mathematische Methode seit Descartes auch auf die Philosophie angewandt, auch der Rationalismus wurde mathematisch, es entstanden die großen philosophischen Systeme, die es unternahmen, aus einigen wenigen philosophischen „Axiomen" more geometrico ein Weltbild zu konstruieren. In einem solchen festgefügten System durfte sich aber kein Widerspruch finden, kein Rätsel ungelöst bleiben; die Welt, wie sie sich der Erfahrung darbot, mußte sich mathematisch aus dem Gottesbegriff ableiten lassen, die Theodicee mußte eine glatte, restlose Lösung finden, wie ein Rechenexempel, so daß es jeden überzeugen muß. Das war die Aufgabe, vor die beim Beginn des 18. Jahrhunderts die Theologen und Philosophen gestellt waren.

4. Schon im Laufe des 17. Jahrhunderts hat auf Grund dieser Entwicklung das Problem der Theodicee eine steigende Bedeutung in der theologischen Literatur gewonnen. Aber auf diese Vorgeschichte brauchen wir nicht einzugehen, denn um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts ist durch die radikale Kritik Bayles für das Problem eine ganz neue Situation geschaffen worden. Vorher war es nur innerhalb der Theologie als theoretische Frage, oder vielmehr nur in der Form einzelner dogmatischer Streitfragen verhandelt worden. Die durchgreifende Kritik Bayles erst hat alle diese Einzelfragen zusammengefaßt und dadurch mit einem Schlag der Welt die Augen geöffnet dafür, daß es sich hier nicht um theologische Spitzfindigkeiten handle, sondern um die Existenzfrage der Religion; so beginnt mit Bayle die Geschichte der Theodicee im 18. Jahrhundert, er hat die Philosophie auf das Problem gelenkt, das vorher nur die Theologie bearbeitet hatte, und er hat die Problemstellung für die folgende Entwicklung gegeben. Auf ihn folgen aber nicht seine unbedeutenden Gegner (King, Jurieu, Jaquelot u. a.), meist Theologen der sozinianischen Richtung, — sie gehören mit ihren Kampfmittelchen noch ins 17. Jahrhundert, — sondern auf Bayle folgt unmittelbar sein größter Gegner Leibniz, der in sich alle die modernen Elemente der intellektualistischen Bildung mit tiefer persönlicher Religiosität vereinigte, und der deshalb in seiner Theodicee die Richtlinien gezeigt hat, auf denen die rationalistische Philosophie lange Zeit die Lösung suchte, und neben ihm Shaftesbury, der, ebenfalls von Bayle angeregt, der empiristischen Theodicee die Richtung gab. Wir werden sehen, daß in dem reinen Intellektualismus dieser Richtungen durch eine Intellektualisierung des Gottesbegriffs selbst die Lösung des Problems herbeigeführt, d. h. aber dem Problem sein religiöser Charakter ganz genommen wurde. Erst mit dem Nachlassen der spekulativen Kraft der Philosophie überhaupt kam, besonders in der deutschen Aufklärung, im Gottesbegriff und damit auch im Theodiceeproblem das religiöse Empfinden wieder mehr zur Geltung, während der reine Intellektualismus im Pessimismus und in der Skepsis endigte.

Damit ist aber das Theodiceeproblem selbst nicht aus der Welt geschafft; im Gegenteil, jetzt konnte das religiöse Motiv, das dem Problem zugrunde lag, erst wieder recht zur Geltung kommen, nämlich die Frage: Wie gewinnen wir eine religiöse Weltanschauung? Damit erweitert sich freilich unsere Auf-

gabe sehr stark, denn dieses Problem der Theodicee, das eine religiös-idealistische Wertung des gesamten Weltgeschehens fordert, ist nichts anderes als das treibende Motiv des ganzen deutschen Idealismus, und als solches nicht bloß eine neue Form des früheren, intellektualistischen Problems. Wir werden hier nicht die ganze idealistische Bewegung in unsere Darstellung einbeziehen, sondern nur an drei besonders charakteristischen Typen, der Lebensanschauung Lessings, Rousseaus und Herders, kurz zu zeigen versuchen, in welcher Beziehung diese Bewegung zur Theodicee stand, und in welcher Richtung hier eine Lösung gesucht wird; um so eingehender werden wir betrachten, wie Kant in seiner Religionsphilosophie und Schiller in seiner idealistischen Weltanschauung mit dem Problem gerungen haben, und wie nach unserer Ansicht jeder in seiner Weise eine klassische Lösung gefunden hat. Auf eine Darstellung der Theodicee Goethes, die in vieler Hinsicht eine wertvolle Ergänzung der Anschauung Kants und Schillers bieten würde, müssen wir in diesem Zusammenhang verzichten; denn sie könnte nicht in einer kurzen Abhandlung in ihrer ganzen Bedeutung gewürdigt werden, und zu einer eingehenderen Darstellung ist im Rahmen der gestellten Aufgabe kein Platz, auch müßten wir dazu weit ins 19. Jahrhundert hineingreifen, weil gerade seine spätesten Schriften hierfür besonders wichtig sind. Außerdem ist aber Goethe von größerer Bedeutung für die Verbreitung als für die begriffliche Begründung der neuen religiösen Weltanschauung, er hat sie in Leben und Dichtung unübertrefflich illustriert, Kant und Schiller haben aus dem Sturm und Drang der religiösen Empfindung eine feste, klare religiöse Weltanschauung gebildet. Sie werden das Ziel der folgenden Darstellung sein.

I. Teil.

Die Theodicee auf intellektualistischer Grundlage.

1. Abschnitt.

Die Kritik Bayles.

P. Bayle (1647—1706).

1. Mit Bayle beginnt das Theodiceeproblem die zentrale Bedeutung in der Philosophie zu gewinnen, die es durch das ganze 18. Jahrhundert hindurch besessen hat. Vor ihm war es ein Problem der Theologen gewesen. Und da die wissenschaftliche Methode der scholastischen Theologie der Zeit sich in einer eigentümlichen Schwebe zwischen Rationalismus (Vernunft) und Positivismus (Offenbarung) befand, so zeigte sich zwar das Problem an den verschiedensten Punkten der Dogmatik, wo eine rationale Bearbeitung der positiven Kirchenlehre versucht wurde, aber da immer auch der Rückzug aus dem Rationalismus in den Positivismus, auf die unerschütterliche geoffenbarte Wahrheit möglich war, so war man nicht gezwungen, das Problem zu Ende zu denken. Es gab eine große Mannigfaltigkeit einzelner Streitfragen, um so brennender, je rationalistischer die Theologie war, je schwerer sie sich deshalb zum Verzicht auf weiteres Denken entschloß, am tiefsten in der sozinianischen Theologie.

Bayle ist ebenfalls von den Streitfragen der zeitgenössischen Theologie ausgegangen, aber er hat Rationalismus und Positivismus ganz reinlich getrennt und mit unerbittlicher Folgerichtigkeit die Kompromisse der bisherigen Lösungsversuche kritisch aufgelöst. Und dadurch hat er das Problem zu einem philosophischen gemacht. Durch seine rein rationale Kritik hat er den inneren Widerspruch zwischen dem rationalistischen Gottesbegriff und dem Weltbegriff, der durch die ganze christliche Dogmatik und auch durch die Philosophie ging, so klar und scharf herausgestellt, daß in der Folge keine Dogmatik und kein philosophisches System an diesem Problem mehr vorbeigehen konnte, ohne sich damit auseinanderzusetzen; er hat damit gezeigt, daß die abendländisch-christliche Weltanschauung, wenn

sie in ein wissenschaftliches System gebracht werden soll, in einen unentwirrbaren Knäuel von unlösbaren Widersprüchen führt.

Bayle hat das Problem selbst nicht zu lösen vermocht, seine Bedeutung liegt darin, daß er dem nächsten Jahrhundert eine große Aufgabe mit solcher begrifflicher Klarheit gestellt hat, daß die Problemstellung nur wieder getrübt, nicht mehr verdeutlicht werden konnte. Den Eindruck, den Bayle besonders mit seinem Dictionnaire historique et critique auf Zeitgenossen und Nachwelt gemacht hat, schildert Hettner[1]): „Holberg, der dänische Lustspieldichter, erzählt, daß während seiner französischen Reise alle öffentlichen Bibliotheken Frankreichs förmlich belagert wurden von jungen Leuten, die Bayles Wörterbuch zu lesen verlangten. Von England aus knüpfte die königliche Sozietät der Wissenschaften mit Bayle einen regelmäßigen Briefwechsel an. Leibniz glaubte seine Lehrsätze von der Einheit der Philosophie und Religion nicht eher gesichert, bevor nicht die Einwürfe Bayles widerlegt seien; die Theodicee ist ganz ausdrücklich gegen Bayle gerichtet, obgleich dieser sie nicht mehr erlebte. Und nach diesem Vorgang der Leibnizschen Theodicee hielt die gesamte englische, französische und deutsche Aufklärungsphilosophie das Dasein Gottes nicht für erwiesen und unanfechtbar festgestellt, bevor nicht der Grund und die Notwendigkeit des Übels in der göttlichen Weltordnung überzeugend beleuchtet und gerechtfertigt schien. Friedrich der Große studierte als Kronprinz das Wörterbuch aufs eifrigste und machte sogar noch um das Jahr 1764, also kurz nach dem Schlusse des siebenjährigen Krieges, aus den philosophischen Abhandlungen desselben einen sehr umfangreichen Auszug. Ja selbst Gottsched glaubte den Gedankenkreis der Deutschen nicht glücklicher erweitern und fortbilden zu können, als indem er eine freilich entsetzlich verflachte Übersetzung des Bayleschen Wörterbuchs veranlaßte. Es ist unleugbare geschichtliche Tatsache, daß Bayle eine ganze Reihe von Menschengeschlechtern beherrschte."

2. Die kritischen Gedanken, welche solche Wirkung hervorgebracht haben, sind hier allein darzustellen. Für die Denker, die sich im 18. Jahrhundert um das Problem gequält haben, war Bayle nicht eine interessante psychologische Erscheinung, die man in ihren innersten Beweggründen kennen lernen will,

[1]) Lit. Gesch. d. 18. Jhds. 5. Aufl. II, S. 46f.; vergl. Eucken: P. Bayle, der große Skeptiker (Beil. z. Allg. Zeitung 1891, Nr. 251f.).

sondern für sie war er der furchtbare Kritiker, der die Grundlagen der Religion unterwühlt hatte. Wenn also im folgenden diese Kritik in ihren Hauptpunkten zusammengestellt ist, so gibt diese Zusammenstellung ein schiefes Bild von Bayles Persönlichkeit, wie sie war, denn er selber hat nie eine solche systematische Kritik unternommen; aber sie gibt ein Bild davon, wie Bayle wirkte, wie durch seine Lebensarbeit das Problem seiner Zeit gestellt war, und darauf kommt es hier auch allein an. Darum kann auch Bayles Kritik der einzelnen Dogmen übergangen werden; Bayle hat mit dieser Einzelkritik die Theodicee des 17. Jahrhunderts zu Grabe getragen, so daß diese Versuche im 18. Jahrhundert kaum mehr sich hervorwagen konnten. Grundlegend für die Theodicee des 18. Jahrhunderts sind nur die umfassenderen, allgemeineren philosophischen Probleme, auf die Bayle alle die kleinen dogmatischen Lösungsversuche zurückgeführt hat; diese sollen deshalb allein im folgenden dargestellt werden.

3. Gott ist der allgütige, allmächtige, allweise Schöpfer der Welt. Das war der Gottesbegriff, der in der Philosophie und Theologie allgemein herrschend war (den Gottesbegriff Spinozas kennt Bayle zwar, aber er ist ihm eine „eigentümliche Idee", welche die Bezeichnung „Gott" kaum verdient)[1]). Bayle nimmt diesen Begriff ohne Änderung in seiner durchaus rationalen Fassung; dieser logisch so festgesetzte Begriff ist ihm, von der Schrift geoffenbart, Gegenstand des Glaubens[2]), wie andererseits auch durch die Gottesbeweise als vernunftnotwendig bewiesen[3]).

---

[1]) Œuvres diverses (4 Bde. La Haye 1727—31) IV, S. 169b.

[2]) Œuvres div. III, S. 216b.

[3]) Die Existenz eines Gottes überhaupt ist für Bayle ganz selbstverständlich; hierin fürchtet er gar keinen Einwand (Œuvres div. III, S. 215b u. a.). Ja, der rationale Glaube an die Existenz Gottes ist sogar die notwendige Voraussetzung des Glaubens an sein Wort, die hl. Schrift: „Stolide, ne quid gravius dicam, loquuntur, qui se non credituros Deum esse profitentur, nisi id didicissent ex Sacra Scriptura; etenim idcirco fidem habemus Sacrae Scripturae, quia credimus eam esse verbum Dei; ut vero credamus aliquod extare verbum Dei, necesse est, ut prius credamus Deum esse, evidens enim est nihilum non loqui. Cognitio ergo existentiae divinae prior est cognitione revelationis, et ab ea supponitur, atque adeo fluit a lumine naturali." (Œuvres div. IV, S. 143). Aber auch die Vollkommenheit Gottes, speziell die Vollkommenheit seiner Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht wird fast immer von Bayle als eine Tatsache der Vernunft, der natürlichen Theologie behandelt; wenn andere Tatsachen ihr widerstreiten, so widerstreiten sie der Vernunft, nicht bloß dem Glauben: „Les idées les plus sûres et les plus claires de l'ordre nous aprennent

Bayle verhehlt sich aber nicht, daß schon in diesem Gottesbegriff ein großes Problem stecke, das zu vielen Unklarheiten in den Aussagen über Gott führt: die Frage nämlich, wie sich die drei Haupteigenschaften zueinander verhalten. Wie verhält sich Gottes Weisheit zu seiner Macht? Gott hat unendliche, vollkommene Weisheit, was heißt das? Es gibt zwei Arten menschlicher Weisheit, einmal ist sie formell Verstand, d. h. klares, logisches Denken, streng nach den Denkgesetzen, sodann ist sie inhaltlich die praktische Weisheit, die Erkenntnis und die Wahl der richtigen, zweckmäßigsten Mittel zur Erreichung eines praktischen Zwecks, was genaue Kenntnis der Dinge, ihres Wesens und ihrer Gesetze voraussetzt. Die vollkommene Weisheit Gottes ist also nach dieser Bestimmung einmal vollkommene Klarheit des logischen Denkens; Gottes Denken ist vollständig von den Denkgesetzen beherrscht. Ist das nicht schon ein Problem? Man muß daran denken, was für Bayle und seine Zeit die Denkgesetze bedeuteten: seit Descartes glaubten die Rationalisten, mittels der mathematischen Methode in der Philosophie aus einigen wenigen Denkgesetzen ein ganzes Weltbild aufbauen und

---

qu'un être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, et doué de toutes sortes de perfections" etc. etc. (Dictionnaire hist. et crit., (5. Aufl. ed. Des Maizeaux, 4. Bde. 1738) III, S. 305a; vergl. III, S. 633a. 210b u. a.). An den meisten Stellen ist freilich unklar, auf was Bayle seinen Gottesbegriff stützt, deutlich ist nur, daß er ihn festhält, trotz allen Einwürfen. (Dict. III, S. 625; IV, S. 100; III, S. 634b u. a.).

Wie geringes Gewicht er auf die rationale Begründung dieses Gottesbegriffs legt, zeigt sich auch an seiner Stellung zu den Gottesbeweisen. In seinen wissenschaftlichen Schriften erklärt er fast alle bisher aufgestellten für beweiskräftig, z. B. den Beweis aus der in unserer Seele vorhandenen Idee Gottes (Œuv. div. IV, S. 143f; IV, S. 518), den ontologischen (Œuv. div. IV, S. 517f.), den Beweis aus seiner okkasionalistischen Metaphysik: Gott als notwendiger Vermittler zwischen Körper und Geist (ebendas. S. 518f. u. a.).

Aber seine eigentliche Stellung dazu ist wohl richtiger in seinen Gelegenheitsschriften ausgedrückt, wo er gegen dieselben Beweise die scharfsinnigsten und durchschlagendsten kritischen Einwände erhebt; z. B. gegen den aus unserer Idee von Gott in Œuvr. div. IV, S. 151; gegen den Beweis ex consensu gentium in Œuv. div. III, S. 199f., vgl. ebendas. III, S. 221; der kosmologische Beweis ist nach Bayle so evident, daß jeder dümmste Bauer ihn einleuchtend finden muß, aber er beweist zu wenig, er läßt alle möglichen Fragen über das Wesen Gottes offen (Œuvr. div. III, S. 213f.) u. s. f.

All das beweist nur, daß Bayle kein systematischer Denker ist, sondern nur ein ausgezeichneter Kritiker; daß ihm dieser Gottesbegriff fest stand, mit welcher Begründung auch immer, daran kann kein Zweifel sein.

zu den wichtigsten realen Erkenntnissen kommen zu können; dann mußte diese Herrschaft der Denkgesetze über Gottes Denken als empfindliche Einschränkung seiner Macht erscheinen. Wie sich das Gebäude der Mathematik mit absoluter Notwendigkeit aus den mathematischen Grundsätzen erhebt, so schafft das reine Denken aus seinen Grundsätzen mit Notwendigkeit das „Reich der Möglichkeiten", das „Wesen der Dinge", die Begriffe mit ihren wesentlichen Merkmalen, und der Macht Gottes bleibt dann nur überlassen, diese Möglichkeiten zu verwirklichen oder nicht[1]). Aber Bayle verhehlt sich nicht, daß für das so eingeschränkte Gebiet des göttlichen Willens das Prädikat „allmächtig" nicht mehr recht paßt[2]). — Aber dieselbe Einschränkung der Macht Gottes ist notwendig, um der zweiten Bestimmung der Weisheit, als der Erkenntnis und Wahl der richtigen Mittel zur Erreichung eines praktischen Zwecks, überhaupt einen Sinn abzugewinnen. Wenn Gott im vollsten Sinn allmächtig wäre, dann brauchte er ja keine Mittel, dann könnte er jeden Zweck unvermittelt setzen; nur wenn das Wesen der Dinge, ihre wesentlichen Eigenschaften, von Gottes Macht unabhängig sind, dann muß Gott auch mit ihnen rechnen wie der Mensch. Aber dann taucht sofort die Frage auf: Was sind wesentliche Eigenschaften? Wie weit oder wie eng ist der Spielraum, den die „ewigen Wahrheiten" dem göttlichen Zweckwirken lassen? Ist hier Gott nicht schließlich selbst einem Fatum unterworfen, das jedes Zweckhandeln ausschließt und auch zur Welterklärung unnötig macht? Wo sind die Grenzen des Möglichen und Unmöglichen? Wenn man überhaupt eine Beschränkung der Macht Gottes über die Dinge zugibt, dann wankt der ganze Gottesglaube. Hier scheint wieder der einzige Ausweg zu sein, mit Descartes zu sagen, „daß Gott die freie Ursache der Wahrheiten und des Wesens der Dinge ist, daß er einen Kreis viereckig machen kann, wenn es ihm gefällt"[3]). Aber was

[1]) „Dieu a pû créer la matière, un homme, un cercle, ou les laisser dans le néant, mais il n'a pû les produire sans leur donner leurs propriétez essentielles. Il a fallu nécessairement qu'il fit l'homme un animal raisonnable, et qu'il donnât à un cercle la figure ronde, puis que selon les idées éternelles et indépendantes des décrets libres de sa volonté, l'essence de l'homme consistoit dans les attributs d'animal et de raisonnable, et que l'essence du cercle consistoit dans une circonférence également éloignée du centre quant à toutes ses parties" etc. (Œuvr. III, S. 409f., vgl. auch Œuvr. III, S. 675f.).

[2]) „Il n'est pas tout puissant" (Œuvr. div. III, S. 409).

[3]) O. d. III, S. 347f.

hat es dann für einen Sinn, Gott vollkommene Weisheit zuzuschreiben? So schwankt Bayle unentschieden hin und her; er weiß keine Lösung und tröstet sich schließlich damit, daß vielleicht „die Zeit dieses schöne Paradox auflösen wird“ [1]).

Noch brennender und für unsere Frage wichtiger wird ein ähnlicher Konflikt zwischen Gottes Macht und seiner Güte. Was heißt es, zu sagen, Gott hat vollkommene Güte? Ein Mensch ist gut, wenn er nach dem Sittengesetz handelt, ist Gott auch einem solchen unterworfen? Wird diese Frage bejaht, so besteht Gottes vollkommene Güte darin, daß er sich stets an dieses Gesetz bindet, daß jede seiner Handlungen durch seine Güte determiniert ist, nach der Vorschrift des von ihm unabhängigen Sittengesetzes zu verlaufen. Ist das aber dann noch Sittlichkeit? Sobald die Sittlichkeit zum Wesen gehört, hört sie auf, freie Tat zu sein, damit auch eigentlich sittlich zu sein [2]). Oder hat Gott die Macht, Böses zu tun? [3]) Bayle ist sich sehr wohl bewußt, daß eine Theorie, die Gott die absolute Wahlfreiheit in seinen Handlungen nimmt, seine Macht in die engsten Schranken zwingt, daß sie schließlich zum „Fatum der Stoiker“ führt [4]). Aber wie kann Gott absolute Wahlfreiheit haben, wenn die Güte zu Gottes Wesen gehört, und wenn die Güte am absoluten Sittengesetz einen objektiven Maßstab hat, so daß man bei einem Dilemma zum Voraus berechnen kann, wie sich Gott entscheiden muß vermöge seiner Güte?

Ist also die Voraussetzung zu diesem Dilemma falsch, daß es ein absolutes Sittengesetz gibt, an das Gott gebunden ist? Ist das Gute nur deshalb gut, weil es Gott befohlen hat? Ist die Festsetzung dessen, was gut ist, ein reiner Akt der Willkür Gottes, so daß er ebensogut hätte befehlen können, zu lügen, Ehebruch zu treiben usw., und das dann sittlich wäre? Dann wäre ja das Sittengesetz auch nicht mehr absolut, Gott könnte es eines schönen Tages aufheben in seiner Verbindlichkeit, wie er die jüdischen Kultgesetze aufgehoben hat, und andere Gebote erlassen. Das ist für Bayle eine unvollziehbare Vorstellung [5]). Was hätten wir dann für einen Grund, Gott gut, gerecht, heilig zu heißen? Diese Begriffe lassen sich dann gar nicht auf ihn anwenden, denn

---

[1]) O. d. III, S. 348.
[2]) O. d. III, S. 848.
[3]) Eine Aufzählung solcher hieher gehöriger Schulfragen steht O. d. III, S. 347.
[4]) O. d. III, S. 848.
[5]) O. d. III, S. 676. 414f.

es hängt ja von seiner Willkür ab, was er für gut usw. erklärt. Daß die sittlichen Gebote eine Geltung auch abgesehen von Gottes Offenbarung haben, erhellt auch schon daraus, daß ja auch Heiden und Atheisten dieselben kennen und teilweise auch befolgen[1]), und ebenso die Christen sie befolgen würden, selbst wenn sie sicher wären, daß Gott die Verfehlung dagegen nicht sähe[2]).

Bayle weiß aus diesen mit großer Klarheit aufgewiesenen Schwierigkeiten keinen Ausweg; wie er das Wesen Gottes als vollkommene Güte, Weisheit und Macht auch näher definieren will, der innere Widerspruch zwischen diesen Bestimmungen läßt sich nicht beseitigen. Aber er ist kein so konsequenter und spekulativer Denker, daß ihn dieses Ergebnis zwänge, deshalb den Gottesbegriff aufzugeben; wohl sind es ihm interessante Probleme, wohl bekämpft er energisch die schwächlichen Versuche seiner Zeitgenossen, dem scharf gestellten Problem die Spitzen abzubrechen zugunsten der traditionellen Lehre, aber er selbst ist viel zu skeptisch, um die Konsequenz aus diesen Erörterungen zu ziehen; die Rechtfertigung für dieses Verhalten zieht er aus seiner prinzipiellen Geringschätzung der Vernunft überhaupt, aus der Notwendigkeit des Glaubens zur Gewinnung einer sicheren Weltanschauung, der sich auch gegen die Vernunft siegreich behaupten muß.

4. Ist schon der Gottesbegriff in sich selber voll von Widersprüchen, so werden diese noch gesteigert, wenn man den Gottesbegriff in Beziehung zum Weltbegriff bringen will. Gott ist die alleinige Ursache, der Schöpfer der Welt, das ist allgemein zugestanden und durch die Heilige Schrift und die Vernunft bezeugt. Das ist also nach Bayle durch Beweis a priori sichergestellt. Aber jedes System muß sich auch a posteriori an der Erfahrung rechtfertigen. Wie läßt sich mit dieser Gottesvorstellung die Tatsache des mannigfachen Übels in der Welt vereinigen?[3]) Die unendliche Weisheit verbunden mit der unendlichen Macht Gottes muß das Übel wegschaffen können, die unendliche Güte muß es wollen, warum tut es Gott nicht? Die vier logischen Möglichkeiten hat nach der Ansicht Bayles Lactanz trefflich formuliert, wo er die Aufstellungen Epikurs

[1]) O. d. III, S. 412; III, S. 86; III, S. 110—112; III, S. 114; III, S. 395—97; III, S. 983f. u. a.

[2]) O. d. III, S. 414f.

[3]) Diese Problemstellung ist am deutlichsten ausgeführt in Dict. III, S. 305.

bespricht: „Deus aut vult tollere mala et non potest; aut potest, et non vult; aut neque vult, neque potest; aut et vult et potest. Si vult et non potest, et imbecillis est; quod in Deum non cadit. Si potest, et non vult, invidus; quod aeque alienum a Deo. Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est; ideoque neque Deus. Si vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? aut cur illa non tollit?“ [1]) — Um das Problem recht deutlich zu sehen, muß man bedenken, was für ein Motiv Gott allein dazu bewogen haben kann, eine Welt zu schaffen. Das kann nicht der Wunsch gewesen sein, seine Weisheit zu zeigen, um seinen Ruhm oder seine Seligkeit zu steigern, denn da Gott schon für sich alle Vollkommenheiten in unendlichem Maße besitzt, so ist sein Ruhm und seine Seligkeit auch ohne die Welt unendlich, also nicht mehr zu steigern; sein Motiv kann vielmehr allein seine Güte gewesen sein [2]). Daraus folgt, daß die vernünftigen, der Lustempfindung fähigen Geschöpfe der Zweck der Welt sind, also muß die Welt vollkommen anthropozentrisch angesehen werden; jedes einzelne Weltgeschehen muß nur dazu da sein, das Glück der vernünftigen Geschöpfe zu steigern [3]). Die Tiere kann man bei dieser Untersuchung auch

---

[1]) Dict. III, S. 625 b.

[2]) „Güte“, bonté, ist in der ganzen Literatur der Zeit ebenso als Substantiv zu „gut“ wie zu „gütig“ gebraucht; diese Unklarheit ist in einer begrifflichen Unsicherheit über das Wesen des Guten begründet. Hier ist kein Mißverständnis möglich, deshalb kann das Wort in seiner doppelten Bedeutung gebraucht werden.

[3]) Eine knappe und scharfe Zusammenfassung der das Übel betreffenden Probleme findet sich in O. d. III, S. 796—98, wo sieben theologischen Sätzen neunzehn philosophische über dieses Thema gegenübergestellt sind, welche die philosophische Ungeheuerlichkeit der Kirchenlehre auf den ersten Blick erkennen lassen Zu dem bisherigen gehören die drei ersten philosophischen Sätze: „I. Comme l'Etre infiniment parfait trouve en lui-même une gloire et une béatitude qui ne peuvent jamais ni diminuer ni croître, sa bonté seule l'a déterminé à créer cet Univers: l'ambition d'être loué, aucun motif d'intérêt de conserver ou d'augmenter sa béatitude et sa gloire, n'y ont eu part.“ (Vgl. dazu O. d. III, S. 650—52. 681 u. a.). „II. La bonté de l'Etre infiniment parfait est infinie, et ne seroit pas infinie, si l'on pouvoit concevoir une bonté plus grande que la sienne. Ce caractère d'infinité convient à toutes ses autres perfections, à l'amour de la vertu, et à la haine du vice etc., elles doivent être les plus grandes que l'on puisse concevoir. III. Une bonté infinie ayant dirigé le Créateur dans la production du monde, tous les caractères de science, d'habileté, de puissance, et de grandeur qui éclatent dans son ouvrage, sont destinez au bonheur des Créatures intelligentes. Il n'a voulu faire connoître ses perfections

weglassen, denn bei ihnen ist ja die Frage offen, ob sie eine Seele haben oder, nach Cartesius, reine Maschinen sind[1]); im einen Fall ist das Problem bei ihnen dasselbe wie beim Menschen, im anderen fällt es überhaupt weg. Es genügt also, wenn wir nur die Stellung des Menschen in der Welt bei der Untersuchung berücksichtigen. — Wir hätten aber auch dann das Recht, bei der Beurteilung der Stellung des Menschen in der Welt von aller Rücksicht auf das Ganze der Welt abzusehen, wenn wir annehmen würden, daß die Welt als Universum Selbstzweck wäre, eine große Maschine, in welcher der Mensch nur ein Rad ist. Denn wenn diese Maschine das Werk eines allmächtigen Gottes ist, so muß sie so beschaffen sein, daß auch der kleinste Teil für sich genommen vollkommen, d. h. daß jeder Mensch für sich vollkommen glücklich ist; ist sie nicht so, dann ließe sich ja ein Wesen mit noch größerer Macht, Güte und Weisheit denken, das eine solche in allen Teilen vollkommene Maschine schaffen könnte, und das widerspricht der Voraussetzung[2]). Die Behauptung also, Übel im kleinen sei unvermeidlich zum allgemeinen Wohl des Universums, setzt Gottes Macht unerlaubte Grenzen: „Wenn man einem Menschen das Bein abnehmen muß, um ihm das Leben zu retten, ist das ein natürlicher Zustand? Ist das nicht eine sehr große Unordnung in seiner Konstitution?“[3]) Außerdem ist es eine leere Behauptung, daß das Übel tatsächlich Gutes wirke, für die niemand auch nur einen Schimmer von Beweis bringen kann, denn wie können wir wissen, was für das Universum nötig ist?[4])

---

qu'afin que cette espèce de Créatures trouvassent leur félicité dans la connoissance, dans l'admiration et dans l'amour du souverain Etre.“ (Vgl. dazu O. d. III, S. 825 f.).

[1]) O. d. III, S. 827; vgl. O. d. I, S. 7—10; II, S. 176; O. d. III, S. 889 f. u. a.

[2]) O. d. III. S. 827; vgl. III, S. 668 f; dazu den philosophischen Satz II aus Anm. 3 zu S. 20.

[3]) O. d. III, S. 827. Bayle hat selbst in seinen früheren Schriften diese Ansicht vertreten, daß das Übel im kleinen notwendige Folge der allgemeinen Gesetzmäßigkeit sei, die ihrerseits eine Forderung der Weisheit Gottes sei, z. B. O. d. III, S. 140 u. 141; aber in seinen späteren Hauptschriften, in denen erst seine selbständige Kritik hervorgetreten ist, ist er davon abgekommen; immerhin erklärt er noch in Dict. II, S. 175a diese Ansicht des Chrysipp für die für einen Heiden relativ vernünftigste Erklärung des Übels, die es gibt.

[4]) O. d. III, S. 827; vgl. Dict. I, S. 218.

Wenn wir diesen Gedanken in seiner ganzen Tragweite anerkennen, so folgt daraus, daß der Gottesbegriff verlangt, daß jeder Mensch in jedem Moment die denkbar größte Summe von Glück besitzt; der geringste Mangel bedeutet eine Unvollkommenheit des Schöpfers. So verlangt es die Theorie, der Beweisgang a priori. Wie stimmt das mit der Erfahrung, mit allem Elend, mit aller Sünde, mit der der Mensch tatsächlich behaftet ist? Diese unlösbare Frage ist die Grundposition, auf die Bayle alle Versuche der Lösung zurückführt, er zeigt, daß alle noch so geschickten Formeln über diese Grundschwierigkeit nicht hinausführen, daß sie die Kluft nur verdecken, aber nicht ausfüllen können. Das Problem gilt in gleicher Weise für das physische wie für das moralische Übel, denn der Mensch mit all seinem Tun und Lassen ist Geschöpf, also Gott der Schöpfer, die Causa efficiens dazu.

5. Ein Lösungsversuch muß doch noch besonders besprochen werden, der sich auf die Unterscheidung zwischen physischem und moralischem Übel stützt, weil er von allgemein philosophischer Bedeutung ist und auch die Grundlage der theologischen Auswege bildet: die Erklärung des moralischen Übels aus der Freiheit des Menschen und dann des physischen aus dem moralischen als seiner natürlichen oder moralischen Folge. Bayle hat sich mit diesem Lösungsversuch außerordentlich viel beschäftigt, aber er hat sich seine philosophische Unhaltbarkeit nie verhehlt.

Unmöglich ist schon das erste, die Erklärung des moralischen Übels aus der Freiheit. Dieser Begriff muß deutlich bestimmt werden. Soll die Freiheit bewirken, daß der Mensch allein die bewirkende Ursache der Sünde ist und Gott nicht daran teil hat, so muß die Freiheit eine Fähigkeit sein, eine neue, selbst nicht kausierte Kausalreihe zu beginnen; es genügt nicht die Abwesenheit von äußerem Zwang oder die „praktische“ Freiheit, d. h. die Bestimmung des Willens „durch den letzten Akt des Verstandes“. Die Freiheit muß sein, wie es King in seinem Buch De origine mali definiert, „eine Kraft, dieses oder jenes zu wählen, ohne jede Abhängigkeit weder von den anderen Fähigkeiten oder Zuständen des frei Handelnden, noch von den Beschaffenheiten der Objekte“[1]). — Aber Bayle zweifelt einmal am tatsächlichen Vorhandensein einer solchen Freiheit. Tatsächlich machen wir die

[1]) O. d. III, S. 658.

Erfahrung, daß wir etwas nur deshalb wählen, weil es gut ist, daß der Wille überhaupt nur dann reagiert, wenn in der Vorstellung sich ein Wert zeigt, den er erreichen will[1]). Der Wille funktioniert dabei ganz passiv, wie eine Wage; die Seite siegt, welche die gewichtigeren Gründe enthält[2]). Wenn wir bei unseren Handlungen aktiv beteiligt wären, so müßten wir wissen, wie eine Handlung überhaupt in unserem Organismus zustande kommt, das wissen wir aber nicht[3]). Das Gefühl der Freiheit, auf das Jaquelot sich beruft, beweist nichts, denn wir haben auch ein Gefühl, daß wir durch uns selbst existieren, und doch ist unsere Existenz durch und durch abhängig[4]). Überhaupt besteht das Gefühl der Freiheit nur bei oberflächlicher Selbstbeobachtung; bei genauerer Analyse „zweifeln die Menschen gewöhnlich an ihrem freien Willen, und kommen sogar so weit, zu glauben, daß ihre Vernunft und ihr Geist Sklaven sind, die der Kraft nicht widerstehen können, die sie fortzieht dahin, wo sie nicht wollen“[5]). — Außerdem ist diese Freiheit gar nicht möglich; denn es ist durchaus nicht einzusehen, wie ein geschaffenes, also durchaus abhängiges Wesen eine Handlung, die nicht zu seinem Wesen gehört oder durch sein Wesen bestimmt ist, aus dem Nichts schöpferisch soll hervorbringen können[6]). — Und endlich, wäre eine solche absolute Wahlfreiheit überhaupt etwas Wertvolles, Wünschenswertes? Wäre es nicht ein schrecklicher Zustand, „wenn man ohne zu lügen sagen könnte: Es ist mir ganz gleichgültig, ob ich glücklich oder unglücklich bin; ich bin nicht mehr dazu bestimmt, das Gute zu lieben, als es zu hassen; ich kann das eine ebensogut wie das andere tun“[7]). Und darauf kommt diese Theorie notwendig hinaus, denn es ist im Prinzip genau dasselbe, ob man diese Freiheit bei einer einzelnen Handlung hat oder dem Ganzen des Guten gegenüber als Entscheidung für das Leben[8]). Ist es für einen sittlich gefestigten Menschen nicht unendlich viel wertvoller, wenn er sich sagen darf, daß er in seinem Charakter so gefestigt ist, daß er gegen schlimme Versuchungen gefeit ist, als wenn er sagen muß, daß er noch genau ebensogut (das ist der springende Punkt, die Konsequenz, die notwendig aus einer völligen Unabhängigkeit des Handelns vom Charakter folgt) wie der verkommenste

---

[1]) O. d. III, S. 679. 677b. [2]) O. d. III, S. 783; vgl. Dict. I, S. 710 u. a.
[3]) O. d. III, S. 786f. [4]) O. d. III, S. 785.
[5]) O. d. III, S. 782; vgl. Dict. II, S. 708b.
[6]) O. d. III, S. 787ff; Dict. III, S. 628a. [7]) O. d. III, S. 679. [8]) Ebendas.

Mensch die Möglichkeit des Sündigens hat?[1]) Ja, macht nicht eine solche Wahlfreiheit jede Pädagogik unmöglich? Wenn die Handlungen des Menschen durch seine Neigungen bestimmt werden, so braucht man ihn nur über seine wahren Interessen aufzuklären, um Einfluß auf seine Handlungen zu bekommen. „Aber wenn er eine Freiheit hat, die unabhängig ist von der Vernunft und von der klar erkannten Beschaffenheit der Objekte, wäre er das unerziehbarste von allen lebenden Wesen; man könnte ihn nie sicher dazu bringen, sich zum Guten zu entschließen. Alle Ratschläge, alle Vernunftgründe der Welt könnten ganz wertlos sein; man klärt ihn auf, man überzeugt seinen Geist, und trotzdem spielt sein Wille den Stolzen und bleibt unbeweglich wie ein Fels“ usw. usw.[2]).

6. Eine solche Wahlfreiheit des Menschen erscheint also weder tatsächlich vorhanden, noch möglich, noch auch wünschenswert. Aber man kann noch weiter gehen: selbst eine solche Freiheit als tatsächlich zugestanden, würde sie Gott von der Schuld an der menschlichen Sünde entlasten? Es sind hier zwei Fälle denkbar: entweder hat Gott von Anfang an gewußt, daß sich der Mensch, wenn er ihm Freiheit verleiht, für das Böse entscheiden werde, oder er hat es nicht gewußt. Der erstere Fall scheint eine Contradictio in adjecto zu sein; denn wenn Gott vor der Entscheidung weiß, wie sie ausfällt, so ist sie nicht mehr zufällig, sondern schon vorher bestimmt, also nicht frei[3]). Geben wir aber den einfachen logischen Schluß zu, daß Gott diese freien Entscheidungen nicht vorher kennt, so vernichtet das seine Allwissenheit und Allmacht, denn dann muß er sich in seinen Entschließungen von den Entschlüssen der Menschen abhängig machen. Außerdem aber ist Gott auch in diesem Falle an der menschlichen Sünde nicht unschuldig. Wenn Gott nicht wußte, wie der Mensch die Freiheit gebrauchen würde, wie konnte er ihm dann ein so gefährliches Geschenk geben, ohne wenigstens ein Mittel mitzugeben, das Geschenk stets richtig zu gebrauchen?[4]) Zum mindesten mußte er es ihm sofort wieder ent-

---

[1]) O. d. III, S. 666; vgl. III, S. 682 u. a.

[2]) O. d. III, S. 679.

[3]) Dict. II, S. 850a u. a.

[4]) Philosophischer Satz IV: „Les bienfaits qu'il communique aux Créatures qui sont capables de félicité, ne tendent qu'à leur bonheur. Il ne permet donc pas qu'ils servent à les rendre malheureuses; et si le mauvais usage qu'elles en

ziehen, wenn Gefahr war, daß der Mißbrauch eintrete, lieber als ihn dem ewigen Verderben zu überlassen[1]). Das wäre seine selbstverständliche Pflicht gewesen, besonders da diese Freiheit ja, wie oben gezeigt, gar kein wertvolles Gut für den Menschen ist[2]).

Aber diese Möglichkeit streift Bayle bloß; es ist ihm eine unmögliche Vorstellung, daß Gott die Sünde der Menschen nicht vorausgewußt habe, daß der Sündenfall mit der ganzen folgenden Erbsünde und -schuld der Menschheit für Gott sozusagen eine unangenehme Überraschung gewesen sein soll, die ihm zu seinem Leidwesen sein schönes Werk vollkommen verpfuscht hat. An den zahlreichen Stellen, wo er diese Frage erörtert, setzt er trotz der oben angeführten Schwierigkeit fast überall als selbstverständlich voraus, daß Gott die Sünde vorhergesehen hat. Aber dann hat Gott die volle Schuld an der Sünde, dann muß man mit logischer Notwendigkeit schließen, daß er die Sünde nicht bloß wissentlich zugelassen, sondern wirklich gewollt hat. Hätte er sie nicht gewollt, so durfte er den Menschen die Freiheit gar nicht geben, wenn er wußte, daß sie ihnen zum Verderben ausschlage; das ist ein Danaergeschenk, das nur ein Bösewicht gibt[3]). Und wenn Gott die Freiheit für etwas so Wertvolles hielt, daß

---

feroient, étoit capable de les perdre, il leur donneroit des moïens sûrs d'en faire toûjours un bon usage; car sans cela ce ne seroient pas de véritables bienfaits, et sa bonté seroit plus petite que celle que nous pouvons concevoir dans un autre bienfaiteur.“ O. d. III, S. 796f.; vgl. Dict. III, S. 210b.

[1]) Bayle gebraucht hier das drastische Bild einer Mutter, die auf einem Ball untätig zusieht, wie ihre Tochter gegen einen Verführer kämpft und schließlich unterliegt. So handelte Gott in diesem Fall. Dict. III, S. 628; vgl. Dict. III, S. 634f. u. a.

[2]) s. o. S. 23f.

[3]) Philosophischer Satz V: „Un être malfaisant est très-capable de combler de dons magnifiques ses ennemis, lorsqu'il sait qu'ils en feront un usage qui les perdra. Il ne peut donc pas convenir à l'Etre infiniment bon de donner aux Créatures un franc arbitre, dont il sauroit très-certainement qu'elles feroient un usage qui les rendroit malheureuses. Donc, s'il leur donne le franc arbitre, il y joint l'art de s'en servir toûjours à propos, et ne permet point qu'elles négligent la pratique de cet art en nulle rencontre; et s'il n'y avoit point de moïen sûr de fixer le bon usage de ce franc arbitre, il leur ôteroit plutôt cette faculté que de soufrir qu'elle fût la cause de leur malheur. Cela est d'autant plus manifeste que le franc arbitre est une grace qu'il leur a donnée de son propre choix et sans qu'ils la demandassent; de sorte qu'il seroit plus responsable du malheur qu'elle leur apporteroit que s'il ne l'avoit accordée qu'à l'importunité de leurs prières.“ O. d. III, S. 797; vgl. III, S. 663a. 681; Dict. III, S. 627a bis 628a. 634b bis 635b. 542b und viele andere.

er sie den Menschen nicht vorenthalten konnte, so mußte er jedenfalls stets scharf darüber wachen, daß sie nicht mißbraucht würde, und im letzten Moment noch eingreifen, ehe die schlimme Entscheidung erfolgte; denn mißbrauchte Freiheit ist doch jedenfalls viel schlimmer als Unfreiheit[1]). Zudem hätte Gott gar nicht nötig gehabt, die Freiheit zu verletzen, um die Sünde zu verhindern; er brauchte nur eine Vorstellung dem Menschen zu suggerieren, welche die böse Lust in ihm verdrängte, so daß er freiwillig auf das Böse verzichtet oder etwas Ähnliches[2]). Auch die Behauptung, daß Gott dadurch gegen die Gesetze der Natur, also gegen seine Weisheit verstoßen hätte, ist nichtig; denn erstens ist ja dieses Universum nur Mittel zum Zweck des Glücks der Menschen, und zweitens liegt es gerade in dem hier gebrauchten Begriff der Freiheit, daß keine von beiden Möglichkeiten der Entscheidung den Gesetzen des Geschehens widerstreitet; also würde es ihnen auch nicht widerstreiten, wenn Gott dafür sorgte, daß die Entscheidung immer zum Guten ausschlägt[3]).

7. Wir sehen also, ob der Mensch frei ist oder nicht, ob Gott die schlimme Entscheidung voraus wußte oder nicht, jedenfalls hatte er Möglichkeiten genug, die Sünde zu verhindern; und da er es trotzdem nicht getan hat, so hat er die volle Schuld an der Sünde; und man darf diese Tatsache nicht dadurch abzuschwächen suchen, daß man von bloßer „Zulassung“ der Sünde spricht, und leugnet, daß Gott sie positiv „gewollt“ habe. Gott hat dabei nicht bloß den untätigen Zuschauer gespielt, sondern er hat die Umstände so angeordnet und kombiniert usw., kurz alle Vorbedingungen selbst so geschaffen, daß der Erfolg eintreten mußte[4]). Es ist kein Haar besser, einem Menschen die Freiheit zu lassen, wenn man sicher weiß, daß er sie zu seinem Verderben anwendet, als ihn direkt ins Unglück zu stürzen; im Gegenteil, es ist noch grausamer, weil man ihm dann auch noch

---

[1]) Tut Gott das nicht, so muß man ihn mit einer Mutter vergleichen, „qui sachant certainement que sa fille donneroit son pucelage, si en tel lieu et à telle heure elle étoit sollicitée par un tel, ménageroit l'entrevue, et y mèneroit sa fille, et la laisseroit là sur la bonne foi.“ Dict. III, S. 629a; vgl. Dict. III, S. 634b—35b. 543a; O. d. IV, S. 19f. u. a.

[2]) Dict. III, S. 635b. 319a; O. d. III, S. 801bf.; IV, S. 85f. u. a.

[3]) O. d. IV, S. 66f.

[4]) Sonst könnte man überhaupt nicht von Vorsehung sprechen: O. d. III, S. 803b; vgl. den philosophischen Satz XII, XVII, O. d. III, S. 797 u. 798; Dict. III, S. 628b u. a.

die ganze Pein und Schuld an seinem Verderben zuzuschieben versucht[1]). — Es läßt sich also auf keinem Wege das Zugeständnis umgehen, daß Gott die Sünde gewollt hat; man könnte nur noch versuchen zu fragen, zu welchem Zweck, um nicht geradezu annehmen zu müssen, daß Gott die Sünde um ihrer selbst willen gewollt hat. Wenn Gott einen bestimmten Zweck verfolgen muß, und die menschliche Sünde dazu das einzig mögliche Mittel ist, dann ist Gott gerechtfertigt. Aber was soll dieser Zweck sein? Im Calvinismus ist auf diese Frage immer wieder die Antwort gegeben worden: Gott wollte seinen Ruhm offenbaren, dazu mußte er die Menschen in das Laster verfallen lassen, um dann seine Gerechtigkeit, Gnade, Heiligkeit usw. zu beweisen. Dagegen ist aber einmal zu sagen, daß schon die Voraussetzung unmöglich ist, daß die Welt den Zweck habe, Gottes Ruhm zu verkündigen; Gottes Ruhm und Seligkeit ist auch ohne sie unendlich, kann also durch die Welt nicht gesteigert werden[2]). Dann ist aber auch ganz unverständlich, wie zu diesem Zweck die menschliche Sünde ein Mittel, sogar das einzige, deshalb unumgängliche Mittel sein soll; die bisherige Darlegung hat gezeigt, daß die Gottesvorstellung, die man auf Grund der Tatsache der Zulassung der Sünde bekommt, eine ganz schlimme ist: Gott erscheint da wie ein Fürst, der durch geheime Machinationen selbst Unordnung und Aufruhr in seinem Lande stiftet, um nachher seine Größe darin zeigen zu können, wie er diese Unordnung niederschlägt[3]). Und selbst das zugegeben, daß dadurch tatsächlich

---

[1]) Philos. Satz VI: „C'est un moïen aussi sûr d'ôter la vie à un homme, de lui donner un cordon de soie dont on sait certainement qu'il se servira librement pour s'étrangler, que de le poignarder soi-même, ou que de le faire poignarder par quelque tiers. On ne veut pas moins sa mort quand on se sert de la première manière que quand on emploie l'un des deux autres; il semble même qu'on la veut avec un dessein plus malin, puis qu'on tend à lui laisser toute la peine et toute la faute de sa perte.“ O. d. III, S. 797; vgl. philos. Satz XVI, O. d. III, S. 798. S. 830a u. a.

[2]) s. o. S. 20 u. Anm. 3 zu S. 20.

[3]) Philosophischer Satz XIII: „C'est un très-grand défaut dans ceux qui gouvernent de ne se soucier point qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de désordre dans leurs Etats. Le défaut est encore plus grand s'ils y veulent et s'ils y souhaitent du désordre. Si par des voies cachées et indirectes, mais infaillibles ils excitoient une sédition dans leurs Etats pour les mettre à deux doigts de la ruine, afin de se procurer la gloire de faire voir qu'ils ont le courage et la prudence nécessaires à sauver un grand Roïaume prêt à périr, ils seroient très-condamnables“ etc. O. d. III, S. 797b u. a.

Gottes Ruhm gefördert würde: darf Gott, der vollkommen Gute, zu einem außersittlichen Zweck unsittliche Mittel anwenden, das Nützliche dem Guten vorziehen?[1]) Damit kommt wieder die Frage herein, ob Gott unter dem Sittengesetz steht, und damit tritt wieder das Problem des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Eigenschaften Gottes mit allen bisher dargestellten unlösbaren Schwierigkeiten auf. Oder ist Gott genötigt, seinen Ruhm über alles zu lieben? Dann ist er determiniert, dann ist auch die Sünde vom Fatum verschuldet, alles läuft nach kalter Notwendigkeit ab; weder für Gott noch für die Menschen gibt es Freiheit usw. usw. Die Schwierigkeiten häufen sich nur immer mehr; davon, daß diese Lösung möglich wäre, kann keine Rede sein.

8. Halten wir aus dem Bisherigen das eine, sichere Resultat fest: Gott hat die Sünde des Menschen gewollt, sonst wäre sie nicht vorhanden. Wie kann man dann aber die andere Seite des Übels in der Welt, alles physische Übel, dadurch zu rechtfertigen versuchen, daß man es als Folge der Sünde betrachtet? Ist das physische Übel natürliche Folge der Sünde, dann ist ja ganz klar, daß Gott mit der Sünde auch ihre natürliche Folge gewollt hat. Ist es aber moralische Folge der Sünde, d. h. Strafe, wie kann man bei dieser Sachlage die Sünde als Schuld der Menschen betrachten, die Strafe verdient? Wie kann insbesondere Gott selbst den Menschen dafür strafen, daß er seinen Willen tut? Es erscheint vollständig unmöglich, alles Leiden und Elend auf der Erde als Strafe für die Sünde aufzufassen[2]). Und wenn Gott

---

[1]) Dict. III, S. 733a u. a.

[2]) „Seroit-il de la bonté d'un Prince: 1. de donner à cent messagers autant d'argent qu'il en faut pour un voiage de deux cens lieues; 2. de promettre une récompense à tous ceux qui acheveroient le voiage sans avoir rien emprunté, et de menacer de la prison tous ceux à qui leur argent n'auroit pas suffi; 3. de faire choix de cens personnes dont il sauroit certainement qu'il n'y en auroit que deux qui mériteroient la récompense; les 98 autres devant trouver en chemin ou une maîtresse, ou un joueur, ou quelque autre chose qui leur feroit faire des fraix, et qu'il auroit eu soin lui-même de disposer en certains endroits de la route; 4. d'emprisonner actuellement 98 de ces messagers dès qu'ils seroient de retour? N'est il pas de la dernière évidence qu'il n'auroit aucune bonté pour eux, et qu'au contraire il leur destineroit non pas la récompense proposée, mais la prison? Ils la mériteroient, répondra Mr. Jaquelot. Soit, mais celui qui auroit voulu qu'ils la méritassent et qui les auroit mis dans le chemin infaillible de la mériter, seroit-il digne d'être apelé bon sous prétexte qu'il auroit récom-

auch das Recht hätte, die Sünde zu strafen, so müßte wenigstens die Strafe der Sünde proportional sein, die Menschen dürften nicht schon vor der Sünde dem Hunger, dem Durst, den Schmerzen, der Traurigkeit, der Kälte, der Hitze usw. ausgesetzt gewesen sein; sie müßten diese Übel erst durch die Sünde sich zugezogen haben[1]). Nun sind aber die Kinder schon vom ersten Augenblick ihres Lebens an diesen Übeln ausgesetzt, man muß also, um den Gedanken der Strafe zu halten, auf die Lehre von der Erbsünde und Erbschuld zurückgreifen, und diese Lehre, daß Gott die erste Sünde damit straft, daß fortan alle Nachkommen mit der unüberwindlichen Neigung zur Sünde schon geboren werden, spricht aller göttlichen Weisheit und Heiligkeit Hohn[2]). Noch viel größere Schwierigkeiten macht naturgemäß die kirchliche Lehre von der Gnade Gottes, die nicht nach Verdienst einen Teil der Menschen zur Seligkeit auswählt, die übrigen der Verdammnis anheimgibt, und zwar gleichermaßen in all den verschiedenen theologischen Ausprägungen, die sie gefunden hat; und Bayle wendet viel Fleiß und Scharfsinn darauf, dies im einzelnen nachzuweisen. Doch diese spezifisch theologischen Erörterungen gehören nicht in den Rahmen unserer Aufgabe; Bayle führt sie alle auf die angegebenen Grundgedanken zurück.

9. Damit sind die wichtigsten Gedanken angegeben, auf Grund derer Bayle die übliche Gotteslehre als vernunftwidrig erkannte. Die Gedanken zur Lösung aller dieser mit schneidender Klarheit vorgeführten Probleme, die sich hier und da in Bayles Werken finden, sind weder originell, noch, wie es seine Art des Philosophierens mit sich bringt, als ernste Lösungsversuche aufzufassen. Im Eifer der Polemik gegen vorliegende Versuche scheint er oft zu der entgegengesetzten positiven Ansicht zu neigen; besonders häufig spielt er mit dem Gedanken des mora-

---

pensé les deux autres?“ O. d. III, S. 804; vgl. Dict. III, S. 626b; II, S. 830a u. a.

[1]) Dict. III, S. 625b.

[2]) Philosophischer Satz XI: „Un maître attaché aux intérêts de la vertu, et au bien de ses Sujets, donne tous ses soins à faire en sorte qu'ils ne désobéissent jamais à ses loix, et s'il faut qu'il les châtie pour leur désobéissance, il fait en sorte que la peine les guérisse de l'inclination au mal, et rétablisse dans leur âme une ferme et constante disposition au bien, tant s'en faut qu'il veuille que la peine de la faute les incline de plus en plus vers le mal.“. O. d. III, S. 797 u. a.

lischen Dualismus, der Annahme eines guten und bösen Prinzips, wobei dann die Welt als ein Kompromiß zwischen beiden Mächten aufzufassen wäre. Gelegentlich verteidigt er diese Lehre sehr warm und empfiehlt sie als die einzig mögliche Lösung aus all diesen Schwierigkeiten[1]), er zeigt, daß der christliche Teufelsglaube auch ein verkappter Manichäismus sei[2]), der beweise, daß man ohne diese Lehre gar nicht auskommt. Aber wir haben keinen Grund, an seiner Aufrichtigkeit zu zweifeln, wenn er bei solchen Stellen aufs stärkste betont, daß diese ganze Dialektik nur den Zweck haben soll, zu zeigen, zu was für absurden Ergebnissen die Vernunft allein ohne den Beistand der Offenbarung komme[3]). Es ist bei ihm durchweg Methode der Kritik, recht zugespitzte Antithesen aufzustellen; anderswo zeigt er wieder, daß man z. B. auch mit Hilfe origenistischer Theologie die Einwürfe der Manichäer mit Erfolg bekämpfen könne[4]). Es war sicher Bayles ehrliche Überzeugung, daß alle diese unlösbaren Verwicklungen, in die sich die Vernunft in dieser Frage verstricke, nichts bedeuten als den Bankerott der reinen Vernunft überhaupt; daß es daraus keinen Ausweg gebe als den blinden Glauben an die Offenbarung[5]). Und um auch diesen Gedanken recht drastisch darzustellen, faßt er gern das in der Bibel geoffenbarte als ein einfaches historisches Datum; es ist geschehen, also ist es möglich, ab actu ad potentiam valet consequentia;

---

[1]) „Vous ne pouvez donc expliquer nos expériences que par l'Hypothèse des deux principes.“ Dann folgt eine ausführliche Darlegung, wie das näher zu denken wäre, und zum Schluß bricht er in die Worte aus: „Qui n'admirera et qui ne déplorera la destinée de notre raison? Voilà les Manichéens, qui, avec une Hypothèse tout-à-fait absurde et contradictoire, expliquent les expériences cent foix mieux que ne font les Orthodoxes avec la supposition si juste, si nécessaire, si uniquement véritable d'un premier principe infiniment bon et tout-puissant.“ Dict. III, S. 626. 632a; III, S. 305f. u. a.

[2]) Dict. III, S. 631.

[3]) s. o. Anm. 1.

[4]) O. d. III, S. 863ff.

[5]) „Voilà sans doute le bon parti, et la véritable voie de lever les doutes: faites taire la raison, obligez-la d'acquiescer à l'autorité; Dieu l'a dit, *αὐτὸς ἔφα*; Dieu l'a fait, Dieu l'a permis: cela est donc vrai, et juste, sagement fait, sagement permis“ etc. etc. Dict. IV, S. 100a; vgl. den Ausdruck „captiver son entendement sous l'obëissance de la foi“ an vielen Stellen, z. B. Dict. III, S. 629b; O. d. III, S. 683; III, S. 763a; III, S. 832b; O. d. IV, S. 42a; außerdem Dict. III, S. 627a; III, S. 544b; III, S. 636a u. vielen anderen.

wer beweisen will, daß etwas unmöglich ist, was nun einmal geschehen ist, gehört ins Irrenhaus[1]). — Um zu begreifen, daß sich Bayle mit dieser skeptischen Lösung zufrieden geben konnte, muß man daran denken, daß ihm gar nicht ein besonderes theoretisches Interesse den Antrieb zum Philosophieren gab; im Hintergrund stand bei dem größten Teil seiner Schriften ein praktisches Interesse, das Streben, den theologischen Streitigkeiten dadurch entgegenzuarbeiten, daß er die Selbstgewißheit und die daraus folgende Unduldsamkeit der Theologen zu dämpfen sich bemühte.

10. Aber die Bedeutung der Bayleschen Kritik geht weit über diese beabsichtigte Wirkung hinaus. Alle die einzelnen Streitfragen, um die die Theologen sich stritten, erhielten jetzt eine viel tiefere Bedeutung; sie waren alle bis ins Zentrum der theologischen Weltanschauung, auf die Gotteslehre zurückgeführt. Aber damit war auch die Möglichkeit genommen, sie in ihrer Vereinzelung zu behandeln; das Problem der Lehre von Gott und seiner Beziehung zur Welt war als das Grundproblem erkannt, von dem alle die kleineren Fragen nur einzelne Seiten beleuchteten. Aber noch mehr: dieses Zentrum selbst, der rationalistische Gottesbegriff, wie er von der stoisch-ciceronianischen Schule her sich in der Theologie und Philosophie festgesetzt hatte, war in seinen Grundlagen erschüttert. — Bayle hat selbst diesen Rationalismus nicht zu stürzen vermocht, dazu war seine Kritik viel zu zerstreut und unsystematisch. Nirgends sind seine kritischen Gedanken so eng zusammengestellt, daß sie die ganze Wucht ihrer inneren Kraft zur Geltung bringen konnten; auch fehlte die Grundlage einer kräftigen positiven Überzeugung, welche einer Kritik erst ihre Wirkung sichert. Ja seine Kritik hat im Gegenteil unmittelbar den Anlaß dazu gegeben, daß Leibniz in seiner Theodicee noch einmal der rationalistischen Gotteslehre ihren tiefsten Inhalt gab; lange Zeit glaubte man darin eine glänzende Lösung des von Bayle für unlösbar gehaltenen Problems gefunden zu haben. Aber im Laufe der Zeit mußte die unerbittliche Logik ihre Wirkung doch tun, mit der Bayle die Irrationalität dieser Lehre bloßgelegt hatte; immer wieder haben die Gegner der Leibnizschen Schule aus dem Arsenal des Bayleschen Wörterbuchs ihre Waffen geholt, so hat schließlich doch Bayle

[1]) Dict. III, S. 306. 627; O. d. III, S. 847b. 770 u. a.

zum mindesten einen wichtigen Beitrag geliefert zum Sturz der rationalistischen Gotteslehre. — Doch ehe wir diesen Auflösungsprozeß verfolgen, müssen wir den großen Aufschwung des Rationalismus betrachten, in dem alle Kräfte dieser Anschauungsweise sich noch einmal sammeln, um dem Schlag der Bayleschen Kritik zu begegnen: die Bewegung, die ihren Anfang und zugleich ihren Höhepunkt in der Gotteslehre Leibnizens hat.

2. Abschnitt.

Systematische Lösungen auf intellektualistischer Grundlage

1. Kapitel.

Rationalistischer Intellektualismus.

A. Leibniz.

G. W. Leibniz (1646—1716).

1. Leibniz hat dem Problem der Theodicee den Namen gegeben und ihm eine seiner größten Schriften gewidmet. Dieser „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" (1710) ist nun freilich keine sehr systematische Abhandlung über das Problem; es ist eine Gelegenheitsschrift wie fast alles, was Leibniz geschrieben hat, veranlaßt durch die Kritik Bayles und durch Unterredungen, die Leibniz mit der Königin Sophie Charlotte von Preußen über Bayle geführt hatte (Erdmann: Leibnitii op. phil., 1840, S. 474b). Er verfolgt mit seiner Schrift die ausgesprochene Absicht, die durch Bayle gefährdete Religion neu zu stützen[1]), zu diesem Zweck will er populär sein und vermeidet es möglichst, auf die tieferen Grundlagen seines Systems zurückzugehen. Und er will auch nicht bloß einen philosophischen Gottesglauben retten, sondern er wendet seinen ganzen Scharfsinn auf, um das ganze Gebäude der kirchlichen Dogmatik, das durch Bayle so sehr ins Wanken gekommen war, wieder „wissenschaftlich" neu zu stützen; dabei lehnt er sich so eng an die kirchlichen Lehrformen an, daß sein persönlicher Freund, der Tübinger Kanzler Pfaff, behaupten konnte, es sei ihm mit seiner Theodicee gar nicht ernst gewesen,

[1]) Vgl. das ganze Vorwort zur Theodicee (Erdm. S. 468—79 und den der eigentlichen Abhandlung vorangestellten Discours de la conformité de la foi avec la raison u. a.).

sie sei nur ein geistreiches Spiel, für oberflächliche Leute berechnet[1]). Das ist freilich eine Verkennung; nur soviel ist richtig, daß er zu stark von der praktischen Notwendigkeit des Glaubens zur Aufrechterhaltung der Zucht und Sitte im Volke überzeugt war, um rein objektiv das Problem aufzufassen; er sah sich den seiner Ansicht nach verderblichen Angriffen Bayles gegenüber in die Rolle des Apologeten gedrängt, der nicht objektiv prüfen, sondern verteidigen, retten will. Das ist aber bei Leibniz keine Unehrlichkeit, denn er hatte die Gabe, in allem das Gute und Wahre so stark herauszufühlen, daß er sagen konnte, es sei merkwürdig, er sei mit dem meisten einverstanden, was er lese[2]), während der dialektische Verstand Bayles bei allem sofort die Schwächen herauskehrte.

2. Und darin liegt gerade ein Teil der Bedeutung, die Leibniz für die Geschichte unseres Problems hat. Der weltgewandte Höfling und Politiker, dem fast kein praktisches Problem seiner Zeit fremd war, hatte zu viel Sinn für die konkreten Tatsachen, um erkenntnistheoretisch sich eine weltfremde Welt rein rationalistisch aus Begriffen aufzubauen, wie die Einsiedlerphilosophen Descartes und Spinoza; und der universale Metaphysiker und Religionsphilosoph, der mit fünfzehn Jahren schon die Systeme von Aristoteles, Plato, Bacon, Hobbes, Gassendi und Descartes vollkommen beherrschte und auch die Scholastik durch und durch kannte, hatte auch zu viel Sinn für die religiösen Werte in den Dogmen, die ihm die Geschichte überlieferte, als daß er sie sich durch rationale Syllogismen wegdisputieren ließe. So näherte er sich auf der einen Seite erkenntnistheoretisch und religionsphilosophisch dem Empirismus, ja einem Positivismus. Und wenn er auf der anderen Seite ebenso fest an der absoluten Gültigkeit der rationalen Grundsätze, der „ewigen Wahrheiten" festhielt, so hat er damit nicht die Anerkennung der positiven Wirklichkeit abschwächen wollen, sondern er suchte beides, Rationalismus und Empirismus, in einer höheren Einheit zu vereinigen.

---

[1]) Hettner III, 4. Aufl. 1893f., 1, S. 122.

[2]) Feuerbach (Darstellung und Kritik der Leibn. Philos., S. 26f.) zitiert einen Ausspruch von ihm: „Nemo est ingenio minus quam ego censorio. Mirum dictu, probo pleraque, quae lego"; vgl. Lettre I à Mr. Remond de Montmort 1714, Erdmann, S. 702a: „J'ai trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient".

Seine Erkenntnistheorie ist auf dieser Grundlage eine unmittelbare Vorstufe zu der Kants geworden, der diese Unterscheidung von ewigen und zufälligen Wahrheiten zu seiner Lehre vom Rationalismus der Form und Positivismus des Inhalts der Erkenntnis weiterbildete. Ebenso ist eine deutliche Parallele zwischen beiden Philosophen in ihrer Stellung zu den kirchlichen Dogmen auf diese doppelte Betrachtung zurückzuführen. Wie Kant die Kirchenlehren als Symbole der ewigen Vernunftwahrheiten verehren konnte, so hat Leibniz den positiven Offenbarungswahrheiten neben den Vernunftwahrheiten einen Platz in seinem System behaupten können; sie sind nicht rational zu begreifen, so wenig wie die empirischen Tatsachen, sie sind einfach positive Tatsachen, und als solche zwar übervernünftig, aber nicht widervernünftig.

Es ist für die Geschichte der Theodicee im 18. Jahrhundert von größter Bedeutung, daß Leibniz die religiösen Gedanken, die in der Kirchenlehre enthalten waren, vor Bayles Kritik — wenigstens für einige Zeit — gerettet hat; er hat damit sein gut Teil dazu beigetragen, daß das deutsche Geistesleben über die Krise der Aufklärungszeit weg seinen idealistischen Grundzug festhielt. Aber ist es ihm gelungen, wirklich Bayles Kritik zu widerlegen und das System des Wissens und das System des Glaubens so zu vereinigen, daß die Widersprüche, auf die Bayle den Finger gelegt hatte, sich auflösten?

Leibniz hat in seinem Werk nicht eine systematische Untersuchung dieser Frage gegeben. Er verliert sich in Einzelausführungen über einzelne Dogmen, Sündenfall, Erbsünde, Prädestination, Erlösung, und knüpft wenig an die Grundlagen seiner Philosophie, die Monadenlehre an. Wir müssen hier trotzdem die Frage so stellen, weil sich dann allein der Charakter und der Wert seines Lösungsversuchs deutlich zeigt. Und trotz der zwanglosen Form der Schrift läßt sich eine einheitliche Methode leicht erkennen, mit der Leibniz der Schwierigkeiten Herr zu werden sucht. Es liegt seiner Theodicee ein ganz klarer Gedankengang zu Grunde, der immer wieder durchbricht, und der mit seiner sonstigen philosophischen Stellung vollständig im Einklang steht; und dieser Gedankengang ist ganz rationalistisch, an ihn sind die Ausführungen über dogmatische Fragen nur lose angefügt; es ist dem Philosophen nicht gelungen, beide organisch zu vereinigen.

3. Die Schwierigkeit zeigt sich sofort. Was hat Leibniz für einen Begriff von Gott, den er rechtfertigen will? Gehört Gott zum System des Glaubens, ist er also „übervernünftig"? Durchaus nicht. Die Existenz des Weltschöpfers und sein Wesen muß die Vernunft erkennen, erst dann kann man an seine Offenbarungen glauben. Damit ist das Problem auf denselben Boden gestellt wie bei Bayle: die Vernunft weiß, was Gott ist und was er seinem Wesen nach tun muß, tut er das auch? Das ist eine Frage, die durch die Vernunft, den Intellekt, gelöst werden muß, weil der Gottesbegriff selber vernunftmäßig, intellektualistisch ist.

Der Charakter dieses Gottesbegriffs wird noch deutlicher an den Gottesbeweisen, auf denen er sich aufbaut. Die Existenz Gottes als des allmächtigen, unendlich weisen und gütigen Schöpfers der Welt betrachtet Leibniz allerdings in der Regel als selbstverständliche Tatsache, die nur der Vollständigkeit halber durch Beweise gestützt werden muß. Daraus erklärt es sich, daß er so geringen Nachdruck auf die Gottesbeweise legt. Er erklärt, daß er fast alle bisher gebrauchten Gottesbeweise mit einigen Verbesserungen für brauchbar halte[1]), so den ontologischen mit der Modifikation, daß das allervollkommenste Wesen allerdings Existenz haben müsse, aber nur dann, wenn sein Begriff möglich sei, d. h. keinen Widerspruch enthalte[2]); ähnlich verwendet er öfters den kosmologischen Beweis[3]) und nicht deutlich davon getrennt auch den teleologischen[4]). — Aber von diesen Beweisen unterscheidet Leibniz doch einen ihm eigentümlichen neuen Beweis, eine in engem Zusammenhang mit der Monadenlehre stehende Kombination des kosmologischen mit dem teleologischen, die eine „durchaus metaphysische Gewißheit" gebe, während die anderen Beweise nur

---

[1]) Nouveaux essais liv. IV cp. X, Erdm. S. 375b.

[2]) Nouveaux essais liv. IV cp. X, Erdm. S. 374b—75a. Vgl. dazu De la demonstration Cartésienne, Erdm. S. 177; De Cartesiana demonstratione, Erdm. S. 78; Meditationes de cognitione etc., Erdm. S. 80; Monadologie 44, Erdm. S. 708b u. a.; vgl. den Grundsatz in De rerum originatione radicali, Erdm. S. 148a: „Ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus principium existentiae".

[3]) Abgesehen von seinen ersten Schriften (De arte combinatoria, Erdm. S. 7; Confessio Naturae, Erdm. S. 45f.) z. B. De la demonstration Cartésienne, Erdm. S. 177b; Monadologie 43, Erdm. S. 708; u. a.

[4]) Vgl. darüber Erdmann: Versuch einer wissenschaftl. Darst. der Gesch. d. neueren Philosophie, 1842, II_2, S. 144ff.

„moralische“ Gewißheit erreichen[1]); und auf diesen Beweis müssen wir es wohl in erster Linie beziehen, wenn Leibniz von „unfehlbaren Beweisen“ spricht, die auch ohne Offenbarung Gotteserkenntnis bringen[2]). Dieser für sein System charakteristische Beweis für das Dasein und das Wesen Gottes ist in seinen verschiedenen Schriften im allgemeinen übereinstimmend dargestellt[3]), wenn auch mit verschiedenen Modifikationen und manchmal mit Auslassung wichtiger Mittelglieder.

Der Beweis geht aus von dem Prinzip des hinreichenden Grundes, welches Leibniz als das zweite große Prinzip neben dem Prinzip des Widerspruchs in die Philosophie eingeführt hat[4]). Alles, was existiert, muß einen hinreichenden Grund haben für die Tatsache und die Art seiner Existenz; nun ist für den jetzigen Zustand der Welt der Grund der vorhergehende, für diesen der vorhergehende usf., so entsteht ein Regressus in infinitum in der Kette von Grund und Folge, wobei kein Glied der Kette einen hinreichenden Grund hat, deshalb notwendig ist, weil jedes von seinem selbst zufälligen Grund abhängt. Darum muß am Anfang der Kette etwas Notwendiges stehen, und da dieses nicht aus dem Nichts entstanden sein kann, weil es sonst auch zufällig, ohne hinreichenden Grund wäre, muß dieses Notwendige ewig sein. Ist nun die Substanz der Welt selbst ewig und notwendig? Dann müßte sich aus dieser Substanz jede einzelne Erscheinung der jetzigen Welt erklären lassen, auch das Bewußtsein. Das ist unmöglich, wenn die Substanz der Welt in den rein materiellen Atomen Epikurs besteht; auch bei der feinsten Teilung der Materie entsteht nichts anderes als Stoff und Bewegung, aber nie Bewußtsein. Auch kann man nicht annehmen, daß in jedem kleinsten Teil der Materie Bewußtsein vorhanden ist, denn Bewußtsein kann nur in einer Einheit, einer „chose individuelle“ sein, die Materie ist aber auch in ihren kleinsten Teilen noch teilbar, also zusammengesetzt und keine Einheit.

---

[1]) Vgl. Nouveaux essais liv. IV cp. X, Erdm. S. 376a.

[2]) Théodicée, discours de la conformité etc. 44, Erdm. S. 491b.

[3]) Nouveaux essais liv. IV cp. X, Erdm. 374—76; Considérations sur le principe de la vie, Erdm. S. 430a; Théodicée, essais sur la bonté de Dieu etc. partie I, Erdm. S. 506a; Monadologie, Erdm. S. 708; Principes de la Nature et de la Grâce, Erdm. S. 716.

[4]) Monadologie 31f., Erdm. S. 707b; Principes de la Nature et de la Grâce 7, Erdm. S. 716a u. a.; Théodicée, I44, Erdm. S. 515b f.

Aber die Substanz der Welt ist ja nach Leibniz nicht Materie, sondern geistige Atome, unendlich viele Bewußtseinszentren, Monaden; wenn wir annehmen, daß diese Monaden ewige, notwendige Existenz haben, könnten sie dann nicht als der letzte Grund der Welt betrachtet werden? Von einer rein kausalen Betrachtungsweise aus läßt sich gegen diese Möglichkeit nichts einwenden. — Aber die Welt, wie sie uns vorliegt, fordert wegen ihrer Schönheit, Ordnung, Harmonie auch eine teleologische Betrachtung[1]). Eine solche Ordnung kann schon an und für sich nicht aus dem rein kausalen Zusammenwirken von unzähligen in ihrer Vollkommenheit sich gegenseitig einschränkenden Substanzen hervorgegangen sein, um so weniger aber deshalb, weil diese Substanzen nicht materiell sind und deshalb überhaupt nicht zusammenwirken können; jede Monade kann sich bloß nach ihren immanenten Gesetzen entwickeln; sie hat „keine Fenster", um auf andere zu wirken oder Wirkungen von anderen aufzunehmen. Wenn also tatsächlich die einzelnen Monaden sich rein immanent so entwickeln, daß sie sich an einander vollkommen anpassen, wenn sogar unter ihnen eine so absolute Ordnung und Harmonie herrscht, daß die Gesetze dieser Ordnung (die Naturgesetze) ganz unverbrüchlich feststehen, so ist dafür eine kausale Erklärung ausgeschlossen; diese Ordnung läßt sich bloß teleologisch erklären als gewollt von einem umfassenden Verstand, welcher der Grund ist für die Existenz und den Inhalt aller Monaden, der sie so geschaffen hat, daß sie so trefflich zusammenpassen[2]). Diesen umfassenden Verstand nennen wir Gott.

Von hier aus führt zu der Bestimmung der Eigenschaften Gottes entweder der einfache Gedanke[3]), daß dieser Gott alle die Vollkommenheiten besitzen muß, welche er seinen Geschöpfen mitteilt, und zwar in absolutem Maße, also vollkommene Macht, Weisheit und Güte. Ein ausführlicherer Gedankengang findet sich in der „Theodicee"[4]). Der Tatbestand der jetzt existierenden

---

[1]) Vgl. besonders Principes de la Nature et de la Grâce 11, Erdm. S. 716b.

[2]) Dies ist besonders deutlich ausgeführt in Cons. sur le principe de la vie, Erdm. S. 430a; vgl. aber auch die anderen Stellen, wo dieser Gottesbeweis behandelt wird (s. o. Anm. 3 zu S. 37).

[3]) Principes de la Nature et de la Grâce 9, Erdm. S. 716b; Monadologie 48, Erdm. S. 708b f.

[4]) Partie I 7, Erdm. S. 506a; derselbe Gedankengang ist übrigens auch angedeutet in Considérations sur le principe de la vie, Erdm. S. 430a.

Welt kann nicht als rein kausal notwendig angesehen werden; es gäbe, rein kausal, d. h. logisch betrachtet noch andere und zwar unendlich viele Möglichkeiten, wie die Welt sein könnte. Wenn Gott eine von diesen möglichen Welten gewählt hat, so muß er auf alle Möglichkeiten Rücksicht genommen haben; er muß also unendliche Einsicht haben. Die Erwählung einer von diesen Möglichkeiten ist eine Tat des Willens, der auch vollkommen sein muß, da die Wahl sich auf die Vorstellung aller Möglichkeiten bezog. Der Wille geht aber auf das Gute[1]), also hat Gott unendliche Güte. Die Macht aber macht den Willen erst wirksam, führt die erwählte Welt ins Dasein über; da die Macht Gottes auf alles geht, was der Wille erwählt hat, ist sie vollkommen. Also hat Gott vollkommene Weisheit, Güte und Macht.

4. Dieser Gottesbeweis zeigt bereits, wie sich für Leibniz das Theodiceeproblem darstellte. Die tatsächlich bestehende Harmonie und Ordnung weist auf Gott als ihren Schöpfer hin. Das folgt einwandsfrei aus seiner Monadenlehre, denn ohne Teleologie läßt sich eine Harmonie der psychischen Monaden, wenn man diese Harmonie und Ordnung als Tatsache anerkennt, nicht erklären. Aber wir müssen nicht nur im allgemeinen eine Ordnung unter den Monaden zugeben, sondern der Gottesbeweis setzt voraus, daß die größtmögliche Schönheit, Ordnung und Harmonie in der Welt herrsche. Das ist ganz deutlich bei dem ersten Gedankengang, mit dem die Vollkommenheit Gottes bewiesen wird: Gott muß alle die Vollkommenheiten besitzen, die er seinem Geschöpf, der Welt, gibt. Würde die Welt nicht tatsächlich alle denkbaren Vollkommenheiten besitzen, so wäre der Schluß auf absolute Vollkommenheit Gottes unmöglich. Aber dieselbe Voraussetzung der besten Welt steckt auch im zweiten Gedankengang: Warum mußte Gott alle möglichen Welten kennen? Vielleicht hat er bloß einige, auch diese nur mangelhaft gekannt? Warum muß sein Wille vollkommen sein? Vielleicht hat er etwas Besseres gekannt, und nur nicht gewollt? Warum ist seine Macht vollkommen? Vielleicht wäre eine bessere Welt denkbar, nur konnte er sie nicht in die Wirklichkeit überführen? Auf alle diese Fragen gibt es nur eine Antwort: Gottes Weisheit, Güte und Macht ist vollkommen, denn er hat die beste mögliche

[1]) „La volonté (sc. va) au bien“ Théodicée, partie I 7, Erdm. S. 506a.

Welt geschaffen. Die Lehre, daß unsere Welt die denkbar beste ist, der absolute Optimismus, ist also nicht die Folgerung aus dem so bewiesenen Gottesbegriff, sondern eine unbewiesene Voraussetzung desselben[1]); sie entspringt für Leibniz aus der Beobachtung der Harmonie, Schönheit und Ordnung der Welt. Dabei denkt er in erster Linie an die durchgängige Gesetz- und Regelmäßigkeit, welche die Beobachtung des Weltlaufs zeigt, eine Erscheinung, die unter Voraussetzung der Monadenlehre in der Tat einer besonderen Erklärung bedarf.

Dadurch verschiebt sich aber das ganze Problem. Wenn Leibniz von der vollkommenen Güte Gottes ausginge und von da aus auf die Güte der Welt schließen würde, so wäre klar, daß der Begriff der Güte zunächst bei Gott und dann auch bei der Welt vorwiegend ethisch gedacht wäre; denn als Prädikat eines persönlichen Wesens kann dieser Begriff kaum einen anderen Sinn bekommen. Und in der Tat ist er auch in der Theologie und Philosophie immer ethisch verstanden worden. Dann müßte auch die beste Welt als das Werk des ethisch vollkommenen Gottes an dem ethischen Maßstab gemessen die beste sein. Da Leibniz aber den Begriff der besten Welt selbständig aus der Betrachtung der Naturordnung gewonnen hat, so ist im voraus zu vermuten, daß dabei das Prädikat „gut" nicht rein ethische Bedeutung hat. Und in der Tat macht Leibniz daraus gar kein Hehl[2]); neben dem moralisch Guten gibt es noch physisch Gutes

[1]) Leibniz selbst glaubte, daß seine Lehre von der besten Welt eine Folgerung aus seinem Gottesbegriff sei. Die Ableitung der Idee der besten Welt aus dem Gottesbegriff ist der Beweis a priori, dem nur noch der Beweis aus den Tatsachen der Welt a posteriori, oder die Darlegung der Vereinbarkeit der Idee mit dem Tatbestand der Welt an die Seite gestellt werden muß. Vgl. dazu z. B. Théodicée, partie II 218, Erdm. S. 571b; ebendas. Discours de la conformité etc. 34, Erdm. S. 489; ebendas. 44, Erdm. S. 491b; ebendas. Essais sur la bonté de Dieu etc., partie I 85, Erdm. S. 525f.; ebendas. 106, Erdm. S. 531b; ebendas. partie II 122, Erdm. S. 539a; ebendas. 160, Erdm. S. 551b; ebendas. 211, Erdm. S. 596b; ebendas. 221, Erdm. S. 572a; ebendas. 226, Erdm. S. 573b; ebendas. 234, Erdm. S. 575a; ebendas. partie III 339, Erdm. S. 602b; und viele andere Stellen.

[2]) Théodicée, essais sur la bonté de Dieu etc., partie II 124, Erdm. S. 539b: „Quand on détache les choses liées ensemble .... il est permis de dire que Dieu peut faire que la vertu soit dans le monde sans aucun mélange du vice, et même qu'il le peut faire aisément. Mais puisqu'il a permis le vice, il faut que l'ordre de l'Univers trouvé préférable à tout autre plan, l'ait demandé ... l'affection de Dieu pour quelque chose créée que se soit est proportionée au

und metaphysisch Gutes, das in der besten Welt geradeso vertreten sein muß, wie das moralische[1]).

Es ist aus den näheren Bestimmungen, die Leibniz da und dort seinem Begriff der besten Welt gibt, deutlich zu entnehmen, wie er sich diese beste Welt denkt. Häufig spricht er von der Schönheit der Welt, der andere Gesichtspunkte aufgeopfert werden müssen[2]). Aber dieser Begriff der Schönheit, der meist mit dem der Ordnung oder Regelmäßigkeit verbunden auftritt, hat einen ganz bestimmten Sinn: es ist die ästhetische Befriedigung, die der Anblick eines in all seinen Teilen wohlgeordneten Ganzen bietet, wo jeder Teil seinen bestimmten Platz ausfüllt, wo nichts Nötiges fehlt und nichts Vorhandenes überflüssig ist, die Schönheit einer gut eingerichteten Maschine, welche nur Begleiterscheinung der Zweckmäßigkeit ist. So besteht die Vollkommenheit der „besten" Welt in der Zweckmäßigkeit einer

---

prix de la chose. La vertu est la plus noble qualité des choses créées, mais ce n'est pas la seule bonne qualité des Créatures, il y en a une infinité d'autres qui attirent l'inclination de Dieu: de toutes ces inclinations résulte le plus de bien qu'il se peut; et il se trouve que s'il n'y avoit que vertu, s'il n'y avoit que Créatures raisonables, il y auroit moins de bien" etc. etc. Vgl. ebendas. 117, Erdm. S. 534b; ebendas. 123, Erdm. S. 539a; ebendas. partie I 10, Erdm. S. 506bf.; ebendas. 24, Erdm. S. 511a; ebendas. partie II 114, Erdm. S. 534a; ebendas. 120, Erdm. S. 537a; ebendas. 125, Erdm. S. 540; ebendas. 130, Erdm. S. 541b; ebendas. 209, Erdm. S. 568b u. a.

[1]) Theodicée, essais sur la bonté de Dieu etc. parti II 209, Erdm. S. 568b: „Or tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur. Car la perfection comprend non seulement le bien moral et le bien physique des Créatures intelligentes, mais encore le bien qui n'est que métaphysique, et qui regarde aussi les Créatures destituées de raison."

[2]) Théodicée, essais etc., partie II 215, Erdm. S. 570bf. wendet sich Leibniz gegen Bayles These, daß ein Fürst nicht zu loben sei, der eine Stadt mehr nach ästhetischen Gesichtspunkten als nach dem Gesichtspunkt der Brauchbarkeit für die Bewohner anlege. Leibniz erklärt dagegen: „Je croirais pourtant qu'il y a des cas dans lesquelles on préfèrera avec raison la beauté de la structure d'un Palais à la commodité de quelques domestiques .... Car il se peut qu'on ne puisse point avoir tous ces avantages à la fois (beauté, commodité, santé), et que le Château devant devenir d'une structure insupportable en cas qu'on voulût bâtir sur le côté septentrional de la montagne qui est le plus sain, on aimât mieux le faire regarder le midi." Ähnliche Gesichtspunkte wurden geltend gemacht ebendas. 124, Erdm. S. 539bf.; ebendaselbst partie I 14, Erdm. S. 507b; ebendas. partie II 147, Erdm. S. 548b; ebendas. 200, Erdm. S. 565b u. a.

Maschine, die auf dem Prinzip der größtmöglichen Wirkung mit dem kleinstmöglichen Kraftaufwand beruht[1]).

Dieser Begriff der besten Welt bildet nun wenigstens da, wo Leibniz streng beim System bleibt, stets die Vermittlung zwischen Gottes Vollkommenheiten und den Vollkommenheiten der Welt. Die unendliche Macht, Weisheit und Güte Gottes hat als unmittelbares Objekt nur die Schöpfung und Erhaltung dieser bestmöglichen Maschine; es bleibt für die Theodicee nur übrig, nachzuweisen, daß das in der Welt vorhandene Übel sich mit der Lehre, daß die bestehende Welt die bestmögliche ist, vereinigen lasse, daß das Vorhandensein von Übeln mit dem Begriff dieser besten Welt, dieser vollkommenen Maschine, notwendig verbunden sei. Mit dieser prinzipiellen Ablehnung einer anthropozentrischen Weltbetrachtung[2]) hat Leibniz den richtigen Standpunkt gewonnen für eine kosmologisch-intellektualistische Lösung der Theodicee; wenn man nun einmal den Versuch macht, Gott, als den Weltschöpfer, zu „rechtfertigen" über sein Werk durch eine Theorie über das Wesen dieser Welt, durch eine Kosmologie, so muß man ihm sein ganzes Werk als eine Einheit gegenüberstellen und darf ihn nicht in unmittelbare Beziehung zu einem kleinen Teil dieser Welt, zur Menschheit, bringen und dieses Verhältnis für sich ohne Rücksicht auf das übrige betrachten. Aber gerade diese notwendige Folgerung aus dem Versuch einer

---

[1]) Am deutlichsten ist das ausgesprochen in Principes de la Nature et de la Grâce 10, Erdm. S. 716b: „Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu, qu'en produisant l'Univers il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété, avec le plus grand ordre: le terrain, le lieu, le tems les mieux ménagés: le plus d'effet produit par les voies les plus simples; le plus de puissance, le plus de connoissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures, que l'Univers en pouvoit admettre" etc.; vgl. Théodicée, essais etc., partie II 119, Erdm. S. 535b; ebendas. 134, Erdm. S. 544a; ebendas. 146, Erdm. S. 547b f.; ebendas. 194, Erdm. S. 564a; ebendas. 200, Erdm. S. 565b; ebendas. 208, Erdm. S. 568; ebendas. 359, Erdm. S. 608 u. viele a.; hieher gehört auch, wenn Leibniz in Monadologie 87 u. 89 von Gott als dem „architecte de la machine de l'univers" spricht (Erdm. S. 712), oder von der Welt als einer „machina maxime admirabilis" (De rerum originatione, Erdm. S. 149a).

[2]) Vgl. die zu S. 41 Anm. 2 zitierte Stelle; die Menschen spielen in der Welt die Rolle der Diener im Palast, ihre Bequemlichkeit muß oft hinter anderen Gesichtspunkten zurückstehen. Vgl. Théodicée essais, partie II 118, Erdm. S. 535a; ebendas. 119, Erdm. S. 535b; ebendas. 120, Erdm. S. 537a; ebendas. 122, Erdm. S. 538b; ebendas. 194, Erdm. S. 563b f.; ebendas. partie III 341, Erdm. S. 603a u. a.

kosmologisch-intellektualistischen Behandlung des Problems zeigt unmittelbar, daß durch diese Behandlung das Problem einen ganz neuen Inhalt bekommt, der von dem religiösen Problem des Leidens und der Sünde weit entfernt ist.

Wenn das unmittelbare Objekt des göttlichen Wirkens nur das Weltganze, diese trefflich eingerichtete Maschine ist, so kann die wertende Beurteilung derselben nur den Maßstab der Vollkommenheit im allgemeinen, also des metaphysischen Guten an dieses Werk Gottes anlegen; nur etwa nachzuweisendes metaphysisches Übel bedarf einer Theodicee, das moralische und das physische Übel muß erst auf das metaphysische zurückgeführt oder als metaphysisches erkannt werden, um bei dieser Lösung des Problems überhaupt in Betracht zu kommen. Denn die ethischen und eudämonistischen Begriffe gut und böse, Lust und Leid verlieren ihre Bedeutung, wenn der Mensch nur als Teil des Weltganzen betrachtet wird; sie haben nur dann einen deutlichen Sinn, wenn sie auf den Menschen als Selbstzweck, auf die Persönlichkeit in ihrer unmittelbaren Beziehung zum persönlichen Gott angewendet werden. Eine ethische Würdigung des Verhältnisses des Menschen zu Gott ist bei dieser Weltbetrachtung um so mehr ausgeschlossen, als der Gottesbegriff selbst jede ethische und persönliche Bestimmtheit verliert. Wir haben oben gesehen, daß bei Leibniz die Idee der besten Welt die Voraussetzung des Gottesbegriffs ist, aus der dessen Bestimmungen erst abgeleitet werden; da nun aber die „Güte“ der besten Welt nicht ethisch verstanden wird, so ist auch die Güte Gottes, vermöge deren er diese beste Welt gewählt hat, nicht höchste ethische Vollkommenheit; Gott bleibt schließlich nur der Korrelatbegriff, die causa efficiens der besten Welt, der „Architekt der Weltmaschine“[1]), der mit sittlichen und persönlichen Kategorien nichts zu tun hat. Das ist nun freilich eine Konsequenz, die Leibniz selber durchaus nicht immer gezogen hat; aber sie liegt in seinen Prämissen, und seine entscheidenden Argumente ruhen auf dieser Grundlage. Und sie ist die notwendige Folge des intellektualistischen Gott-Schöpferbegriffs; weil das Weltganze selbst nicht ethisch gewertet werden kann, muß auch der Gottesbegriff, der es ja nur mit diesem Weltganzen zu tun hat, jede ethische Beziehung verlieren.

---

[1]) Monadologie 87, Erdm. S. 712a.

Mit dieser intellektualistischen Problemstellung ist zugleich der Weg zur Lösung gewiesen, der Weg, den Leibniz tatsächlich auch gegangen ist: das physische und das moralische Übel muß auf das metaphysische zurückgeführt werden[1]), und dann ist zu zeigen, daß das Vorhandensein des metaphysischen Übels der Vollkommenheit Gottes keinen Eintrag tut.

Das ist der Hauptgedankengang. Aber je deutlicher sein unpersönlicher Intellektualismus hervortritt, um so mehr zieht sich Leibniz auf den Ausweg zurück, der ihm immer offen stand: die überlieferten religiösen Anschauungen blieben ja als die „übervernünftige", einfach positive Wahrheit bestehen, und in ihnen konnte er die religiösen Gedanken finden, die seinem intellektualistischen Gedankengang fehlten. Das ist dann freilich für ihn ein Verzicht auf eine Lösung, denn sein Gottesbegriff ist vernünftig, deshalb muß Gottes Handeln, und dessen Ergebnis, die jetzige Welt, begreiflich, nicht übervernünftig sein. So bleibt seine Theodicee in einer eigentümlichen Schwebe zwischen diesen beiden Gedankenreihen, und wir müssen in der Darstellung beide Reihen scharf auseinanderhalten, um die Gedanken selbst deutlich zu erkennen, die seine Theodicee enthält.

5. Wenig Schwierigkeiten macht Leibniz das physische Übel, Leiden, Schmerz, Unglück; er führt es zum Teil auf das moralische, zum Teil auf das metaphysische Übel zurück. Er erklärt es einfach für eine notwendige Folge des moralischen Übels[2]). Man kann es zwar nicht immer als seine moralische Folge, d. h. als Strafe für die Sünde ansehen, denn vielfach muß ja einer für den anderen leiden; aber es kann auch rein natürliche

---

[1]) Daß das physische u. moralische Übel bloß besondere Arten des Übels überhaupt, d. h. des metaphysischen Übels sind, u. deshalb von seiten Gottes nicht besonders gewertet werden, deutet Leibniz gleich im Anfang seiner Theodicee an; vgl. Théodicée, essais etc. partie I 10, Erdm. S. 506b: „Il est vrai qu'on peut s'imaginer des Mondes possibles, sans pêché et sans malheur, et on en pourroit faire comme des Romans des Utopies, des Sévarambes; mais ces mêmes Mondes seroient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre .... vous le devez juger avec moi ab effectu, puisque Dieu a choisi ce Monde tel qu'il est" etc. Vgl. dasselbe ebendas. partie II 120, Erdm. 537a; ebendas. 130, Erdm S. 541b; ebendas. 209, Erdm. S. 568b u. a. Derselbe Gedanke findet sich auch schon in De rerum originatione radicali, Erdm. S. 149a.

[2]) Théodicée, essais etc., partie III 241, Erdm. S. 577a; ebendas. 265, Erdm. S. 583b; ebendas. 378, Erdm. S. 614a; nicht ganz so bestimmt lautet Causa Dei asserta per iustitiam eius 32, Erdm. S. 655a.

Folge der Sünde sein, die nach Naturgesetzen aus der bösen Handlung entspringt (wie z. B. die Trunksucht Degeneration bewirkt)[1]). Dann ist die Ursache des physischen Übels das moralische, die Gesetze, nach denen die Wirkung aus der Ursache folgt, sind die allgemein gültigen Naturgesetze; will man also diesen letzteren die Schuld am physischen Übel zuschreiben, so liegt die Schuld an der Unvollkommenheit dieser Gesetze, also am metaphysischen Übel.

Bezeichnender aber ist der andere Gedankengang: seine Psychologie ermöglicht es Leibniz, den Schmerz, das physische Übel, einfach als „Unvollkommenheit in der Seele", oder was für ihn eigentlich dasselbe ist, als Gefühl dieser Unvollkommenheit zu betrachten[2]); damit ist das physische Übel schon in ein metaphysisches verwandelt, denn die Unvollkommenheit der Geschöpfe überhaupt ist das Problem des metaphysischen Übels. Diese Anschauung ruht auf der Psychologie des Rationalismus, die im psychischen Leben, der cogitatio (Descartes, Spinoza), dem Vorstellen (Leibniz), nur Gradunterschiede der Deutlichkeit oder Verworrenheit, der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit kennt und deswegen alle psychischen Werte an einem und demselben Maßstab mißt, an dem Maßstab der Vollkommenheit des dabei beteiligten Vorstellens. Alle die verschiedenen Maßstäbe, an denen man die Welt mißt, so auch der eudämonistische, haben ihre Berechtigung. Leibniz weist die Frage, wie das physische Übel in der besten Welt möglich sei, nicht als falsch gestellt zurück; auch das physische Gute steigert den Wert des Ganzen. Aber er kann sagen: Es ist falsch, das physische Gute als absoluten Wert zu betrachten; es ist nur relativ wertvoll[3]), es ist an demselben Maßstab zu messen, wie das metaphysische Gute. Das heißt mit anderen Worten: das Problem des physischen Übels ist gar kein Problem für sich, sondern nur ein Teil des einen großen Problems des metaphysischen Übels.

---

[1]) Théodicée, essais etc., partie II 112, Erdm. S. 533a; Monadologie 89, Erdm. S. 712b.

[2]) Z. B. Théodicée, essais etc., partie III 342, Erdm. S. 603b; 357, Erdm. S. 607b f. u. a.

[3]) Théodicée, essais etc., partie II 119, Erdm. S. 535b; ebendas. 118, Erdm. S. 535a; ebendas. 120, Erdm. S. 537a; ebendas. 122, Erdm. S. 538b f.; ebendas. 215, Erdm. S. 570b f.; ebendas. 262, Erdm. S. 582b; ebendas. 341, Erdm. S. 603a u. a.

Mit diesen prinzipiellen Erwägungen ist die Schwierigkeit, die das physische Übel bietet, beseitigt. Aber wir sehen, Leibniz ist selbst mit dieser Lösung nicht befriedigt. Immer wieder legt er den größten Nachdruck darauf, daß das Elend in der Welt gar nicht so groß sei, wie man gewöhnlich annehme, daß auch bei den Menschen das Glück weit größer sei als das Unglück. Er sucht diese Rechnung dadurch zu bekräftigen, daß er betont, auch die zwischen Lust und Unlust indifferenten normalen Momente, Gesundheit usw., seien zu der Summe des Glücks zu schlagen[1]). Und wenn er dann diese Behauptung immer wieder selbst widerlegen muß durch den Hinweis auf die Kirchenlehre, daß der größte Teil der Menschen zur ewigen Verdammnis prädestiniert sei, und nur wenige zum Heil auserwählt seien, so sucht er das einerseits dadurch abzuschwächen, daß das Glück der Wenigen so unendlich sei, daß es das Unglück der Unzähligen weit überwiege[2]); andererseits sucht er die Schwierigkeit ganz auf die Frage des moralischen Übels abzuschieben, indem er die ewige Verdammnis als adäquate Strafe der ewigen Sündhaftigkeit darzulegen versucht[3]). So oder auf irgend eine andere Weise[4]) sucht er einer Schwierigkeit zu entgehen, die tatsächlich bereits beseitigt ist. — Was ihn dazu treibt, ist ganz klar; rational ist das Problem damit abgetan, daß man das physische Übel als notwendige Begleiterscheinung des großen Räderwerks der Weltmaschine betrachtet, die Gott geschaffen hat. Aber dieser fühllose Gott ist nicht der persönliche, sittliche Gott, den Leibniz aus der christlichen Glaubenswelt kennt. Auch für ihn ist Gott der sittlich vollkommene, gerechte, heilige, gütige Gott; und wenn dieser Gott über die Menschen Elend und Unglück kommen läßt, so kann das nur aus sittlichen Motiven (Strafe, Erziehung) begriffen werden. Läßt aber der Tatbestand der Erfahrung nicht zu, alles Elend auf diese Gesichtspunkte zurückzuführen, so läßt sich diese Schwierigkeit nicht damit abtun, daß man erklärt,

---

[1]) Théodicée, essais etc. partie III 251, Erdm. S. 579b; ebendas. partie I 13, Erdm. S. 507b u. a.

[2]) Causa Dei etc. 57, Erdm. S. 657.

[3]) Théodicée, essais partie II 133, Erdm. S. 543a; ebendas. partie I 81, Erdm. S. 524b; ebendas. partie III 266, Erdm. S. 583b f.; Causa Dei etc. 59, Erdm. S. 657 u. a.

[4]) Z. B. rechnet er anderswo das Glück der Engel mit (Causa Dei etc. 57, Erdm. S. 657 u. a.) u. a. m.

die Naturordnung bringe es nun einmal so mit sich. Zu der Natur, dem Weltorganismus, hat Gott kein sittliches Verhältnis, nur zu den Menschen als persönlichen, sittlichen Wesen, und ein Gottesbegriff, bei dem sein Verhältnis zur Natur vor dem zum Menschen steht, ist nicht persönlich und nicht sittlich. Wenn darum der intellektualistische Gott „gerechtfertigt" ist wegen des physischen Übels, so braucht der Gott seiner positiven Religion noch eine besondere Rechtfertigung, und die ist mit diesen angeführten Hilfsgedanken, freilich recht unbefriedigend, versucht.

6. Ähnlich verläuft die Erklärung des moralischen Übels, der Sünde. Wie kann in der besten Welt Sünde vorkommen? Eng mit diesem Problem hängt das der Freiheit zusammen; der Begriff der Sünde hat keinen deutlichen Sinn ohne die Annahme freier, auf eigene Verantwortung handelnder Subjekte. So erhalten wir zwei Probleme, erstens die Vorfrage: Wie kann menschliche Freiheit und göttliche Allmacht nebeneinander bestehen, und dann zweitens die Hauptfrage: Wenn die göttliche Allmacht durch die menschliche Freiheit nicht beschränkt wird, warum läßt Gott in der besten Welt Sünde zu?

Das Problem der Freiheit wird in der Théodicée ausführlich erörtert[1]), und zwar in dem Sinne, daß Leibniz von der Möglichkeit reiner Willkürhandlungen nichts wissen will; er hält mit allem Nachdruck daran fest, daß jede Handlung psychologisch ausreichend motiviert sei[2]). Damit ist aber der strengste De-

---

[1]) Im Zusammenhang in Théodicée, essais partie III 287—328, Erdm. S. 589—600; einzelnes darüber an vielen Stellen, s. u. die Zitate.

[2]) Théodicée, partie III 303, Erdm. S. 593b f.: „Je n'admets donc l'indifférence que dans un sens, qui la fait signifier autant que contingence, ou non-nécessité. Mais, comme je me suis expliqué plus d'une fois, je n'admets point une indifférence d'équilibre, et je ne crois pas qu'on choisisse jamais, quand on est absolument indifférent. Un tel choix seroit une espèce de pur hazard, sans raison déterminante, tant apparente, que cachée. Mais un tel hazard, une telle casualité absolue et réelle, est une chimère qui ne se trouve jamais dans la nature. Tous les Sages conviennent que le hazard n'est qu'une chose apparente, comme la fortune: c'est l'ignorance des causes qui le fait. Mais s'il y avoit une telle indifférence vague, ou bien si l'on y choisissoit sans qu'il y eût rien qui nous portât à choisir, le hazard seroit quelque chose de réel, semblable à ce qui se trouvoit dans ce petit détour des atomes, arrivant sans sujet et sans raison, au sentiment d'Épicure, qui l'avoit introduit pour éviter la nécessité, dont Cicéron s'est tant moqué avec raison." Vgl. ebendas. 287, Erdm. S. 589b; ebendas. 325, Erdm. 599a; Remarques sur le livre de M. King 2, Erdm. S. 635b; ebendas. 12, Erdm. S. 640b u. a.

terminismus gegeben: die Motive entstehen rein gesetzmäßig in der Seele, und der Wille folgt notwendig den stärksten Motiven. Wenn Leibniz immer wieder sich aufs entschiedenste dagegen wehrt, daß nach dieser Bestimmung eine Handlung notwendig (nécessité) sei, und sie nur als hinreichend bestimmt bezeichnet wissen will, so hängt das mit seiner später zu besprechenden Unterscheidung zwischen metaphysischer und moralischer Notwendigkeit zusammen. Der richtige Gedanke, der hierin liegt, ist die Betonung der Spontaneität, die Ablehnung der Vorstellung, als ob unter Voraussetzung des Determinismus der Wille einem unentrinnbaren Zwang von außen unterworfen sei, so daß der Mensch wie ein Rad in einer Maschine ganz passiv von außer ihm stehenden Gesetzen getrieben werde. Demgegenüber weist Leibniz mit Recht auf die wichtige Unterscheidung Spinozas zwischen dem agere ex suae naturae lege und dem ex alienae naturae lege hin, und er kann behaupten, daß die Aktivität der Seele gerade durch seine Monadenlehre am allerschärfsten zum Ausdruck komme, da nach dieser Lehre ja überhaupt keine Einwirkung von außen auf die Seele möglich ist, sondern sich jede Monade, also auch jede Seele rein immanent nach den Gesetzen ihrer eigenen Natur entwickele[1]). Wenn freilich Leibniz auf diese Unterscheidung den Begriff der Schuld im Sinne der Kirchenlehre stützen will, so ist das eine andere Frage, die weiter unten zu besprechen ist.

Wird dieser Determinismus streng durchgeführt, so ist keine Schwierigkeit mehr vorhanden, das ganze Weltgeschehen auf Gott als seine Ursache zurückzuführen, d. h. Gott als allmächtig zu denken, ohne daß die menschliche Freiheit im Sinne der Spontaneität aufgehoben würde. Im System der Leibnizschen Metaphysik ist das Verhältnis so vorzustellen: Gott hat bei seiner Wahl unter den möglichen Welten auf jedes kleinste Geschehen in jeder der Welten Rücksicht genommen, und hat deshalb, als er die beste, die jetzige Welt, wählte, mit Bewußtsein jede Einzelheit in dieser Welt mitgesetzt. Unmittelbar hat Gott also bloß einmal die Monaden geschaffen und ihnen die Gesetze ihrer immanenten Entwicklung gegeben; daher ist jedes Handeln einer

[1]) Théodicée, partie III 290—301, Erdm. S. 590b—593b, s. den Grundsatz 301, S. 503b: „Spontaneum est, cuius principium est in agente"; ebend. partie II 132, Erdm. S. 542a; ebend. partie III 400, Erdm. S. 618b f; Réflexions sur le livre de Hobbes 4, Erdm. S. 631a; Causa Dei etc. 108, Erdm. S. 661a u. a.

Monade, einer Seele, unmittelbar spontan, mittelbar aber in seinem ganzen Umfang von Gott gesetzt[1]).

Bei dieser Lösung des Problems der Freiheit wird aber das andere um so brennender: Wenn Gott die Ursache alles Geschehens ist, warum gibt es in dieser von Gott gewählten Welt Sünde? Die Antwort auf diese Frage entspricht der auf die Frage des physischen Übels. Wie das physische Übel nur ein Mangel an physischem Gut ist, so ist das moralische Übel gar nichts Positives, sondern reine Negation des moralisch Guten, eine Einschränkung, eine Unvollkommenheit einer Handlung[2]). Auch diese Anschauung erklärt sich aus der oben dargestellten Psychologie, der Zurückführung aller geistigen Vorgänge auf die Funktion des Vorstellens, in ihrer Verbindung mit dem Determinismus. Der Wille folgt einfach der im Moment des Entschlusses vollkommensten Vorstellung, und dem Grad der Vollkommenheit dieser Vorstellung entspricht der Grad der Güte der Handlung. Unter diesem Begriff der Vollkommenheit finden die sittlichen Güter ihre Stelle neben allen anderen möglichen Gütern[3]), nur in der Regel in der Anordnung, daß jedesmal die höhere Stufe der Vollkommenheit als das Sittliche angesehen wird. Das Sittlich-Gute ist das Handeln nach klaren, deutlichen, d. h. nach vollkommenen Vorstellungen, es ist also sozusagen nur die höchste Stufe von allen anderen Arten des Handelns, da alles Handeln, aller Wille auf ein Gut, eine Vollkommenheit geht; also ist ein unsittliches Handeln nur eine niederere Stufe des sittlichen, eine Beschränkung, ein Mangel an Gutem. Damit ist die Frage des moralischen Übels zwar nicht gelöst, aber als identisch mit dem Problem

---

[1]) Théodicée, partie II 151, Erdm. S. 549: „L'homme est lui-même la source de ses maux: tel qu'il est, il étoit dans les idées. Dieu, mû par des raisons indispensables de la sagesse, a décerné qu'il passât à l'existence tel qu'il est." Vgl. Causa Dei etc. 104, Erdm. S. 660b u. a.

[2]) Théodicée, partie I 29, Erdm. S. 512a; ebendas. partie II 153, Erdm. S. 549b; ebendas. partie III 378, Erdm. S. 614a; ebendas. Abrégé de la controverse V, Erdm. S. 627; Causa Dei etc. 69—74, Erdm. S. 658 u. a.

[3]) Bezeichnend hiefür ist Théodicée partie II 154, Erdm. S. 550a: „. . . le franc-arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien, et comme masqué. Ces paroles qu'Ovide donne à Medée: »Video meliora proboque, Deteriora sequor«, signifient, que le bien honnête est surmonté par le bien agréable" . . . .

Das Sittlich-Gute ist also dem Angenehm-Guten völlig gleichgeordnet, beides sind „biens".

des metaphysischen nachgewiesen, mit der Frage, warum es in der besten Welt unvollkommene Vorstellungen gibt, nach denen gehandelt wird.

Wieder könnte sich Leibniz mit dieser unter seinen psychologischen Voraussetzungen nicht anzufechtenden Lösung begnügen. Aber auch hier wie beim physischen Übel hängen sich an diese Erörterung eine ganze Reihe von Untersuchungen an, die den klaren Gedankengang stören und einschränken.

Denn die Betonung der Freiheit des Menschen hat für Leibniz doch den Zweck, daß dadurch die Schuld an dem Bösen in der Welt von Gott auf den Menschen übertragen werden soll, weil es ihm widerstrebt, das seinem Wesen nach Widergöttliche als durch Gottes Willen hervorgebracht anzuerkennen. Und eben das kann dieser strenge Determinismus trotz aller Spontaneität nicht leisten. Schuld und Verantwortung kann nur der haben, der etwas Neues schöpferisch hervorbringt, und das ist eben in diesem System nur Gott. Er hat bei seiner Wahl unter den möglichen Welten jede einzelne menschliche Handlung, die drin vorkommt, berücksichtigt und mit Absicht gewählt, und das menschliche Willensleben läuft doch nur wie eine Maschine, freilich nach seinen eigenen Gesetzen, wie diese, aber ebenso notwendig seinen Gang ab, für den es der große Mechaniker am Anfang bestimmt hat.

Leibniz versucht deshalb immer wieder, seinen Freiheitsbegriff über den im System möglichen Rahmen auszudehnen. Neben einfachen Durchbrechungen seines Determinismus (die Determination ist nicht absolut, es bleibt ein gewisser Spielraum für ganz freies Handeln[1]), oder wir können unsere Entschlüsse mittelbar dadurch beeinflussen, daß wir sie hinausschieben, gegen Triebe von Anfang an ankämpfen[2]) u. a.) kehrt besonders ein Gedanke immer wieder, der die Schuld des Menschen beweisen soll: Im Zustand der Möglichkeit war der Mensch frei, er hatte die Möglichkeit, zu sündigen oder nicht. Nun hat er tatsächlich in einigen möglichen Welten gesündigt, also freiwillig, also ist der Mensch in diesen möglichen Welten schuldig. Daß nun Gott gerade eine von diesen möglichen Welten gewählt hat, ist aus Gründen höherer Ordnung geschehen, aber das ändert an der Tatsache nichts, daß

---

[1]) Causa Dei etc. 105, Erdm. S. 660b; Théodicée, partie II 147, Erdm. S. 548.
[2]) Théodicée, partie II 326 u. 327, Erdm. S. 599b.

in dieser jetzt wirklichen Welt der Mensch schuldig ist, denn er hat im Zustand der Möglichkeit freiwillig gesündigt[1]). Der Trugschluß in dieser Ausführung liegt auf der Hand: die sogenannte Freiheit im Zustand der Möglichkeit ist nichts anderes als die logische Möglichkeit verschiedener Handlungsweisen, wo eben die schuldbringende Entscheidung noch fehlt; da nun aber diese Entscheidung von Gott, nicht vom Menschen getroffen wird, durch die Wahl dieser bestimmten Welt, so fällt die ganze Schuld und Verantwortung für diese Entscheidung auf Gott und nicht auf den Menschen.

Gott hat also die ganze Schuld an dem Bösen in der Welt, er bewirkt selbst alle Sünde. Kann Leibniz diesen Satz anerkennen? An vielen Stellen zieht er die einfache Konsequenz aus seiner Anschauung: Sünde ist eben auch eine Unvollkommenheit wie jede andere, die Gott wählt, weil sie mit der besten Welt verknüpft war[2]); ja er erklärt ganz folgerichtig, daß der Grundsatz: „non esse facienda mala, ut eveniant bona", der für die Menschen deshalb bindend sei, weil sie die tatsächlichen Folgen des Bösen nicht überblicken können, für Gott durchaus nicht gelte, weil er alle Folgen im voraus abwägen kann[3]). — Aber es

---

[1]) Causa Dei etc. 104, Erdm. S. 660b; Théodicée partie II 121, Erdm. S. 538a; ebendas. 151, Erdm. S. 549; ebendas. 159, Erdm. S. 551; ebendas. 167, Erdm. S. 554a; ebendas. 231, Erdm. S. 574b; ebendas. partie III 369, Erdm. S. 611a; vgl. außerdem die anschauliche Ausmalung dieser Konstruktion im Traume des Theodorus, die Vision des Palais des Destinées, ebendas. 414—416, Erdm. S. 622b f. u. a.

[2]) Théodicée, partie II 159, Erdm. S. 551b. Vgl. ebendas. Préface, Erdm. S. 474a; ebendas. partie II 120, Erdm. S. 537a; ebendas. 123, Erdm. S. 539a; ebendas. 124, Erdm. S. 539b; ebendas. 125, Erdm. S. 540; ebendas. 130, Erdm. S. 541b; ebendas. 165, Erdm. S. 553a; ebendas. 167, Erdm. S. 554a; Causa Dei etc. 67, Erdm. S. 658a; ebendas. 79, Erdm. S. 659a; ebendas. 126, Erdm. S. 662a; u. viele andere Stellen.

[3]) Théodicée, partie I 25 u. 26, Erdm. S. 511: „La règle qui porte, non esse facienda mala, ut eveniant bona, et qui défend même de permettre un mal moral pour obtenir un bien physique, est confirmée ici, bien loin d'être violée, et l'on en montre la source et le sens. On n'approuvera point qu'une Reine prétende sauver l'Etat, en commettant, ni même en permettant un crime. Le crime est certain, et le mal de l'Etat est douteux: outre que cette manière d'autoriser des crimes, si elle étoit reçue, seroit pire qu'un bouleversement de quelque pays, qui arrive assez sans cela, et arrivera peut-être plus par un tel moyen qu'on choisiroit pour l'empêcher. Mais par rapport à Dieu rien n'est douteux, rien ne sauroit être opposé à la règle du meilleur, qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché;

ist sehr begreiflich, daß sein ursprüngliches sittliches Empfinden sich damit nicht zufrieden gibt. Für eine sittliche Religiosität ist die Sünde ja nichts anderes als das absolut Widergöttliche, das Widerstreben gegen Gott; darum ist es ein Widerspruch in sich selbst, daß Gott die Ursache der Sünde sei. Leibniz benützt die in der Theologie seiner Zeit üblichen Auskunftsmittel: Er kann auf Grund seiner Metaphysik betonen, daß Gott die Sünde nicht bewirke, sondern nur zulasse[1]); aber diese Auskunft ist sofort hinfällig, wenn wir bedenken, daß nach seiner Metaphysik in gewissem Sinne alles Geschehen von Gott nur zugelassen wird, insofern als die unmittelbare Ursache stets die gesetzmäßige Entwicklung der Welt ist; aber mittelbar ist jedes Geschehen, auch die Sünde, von Gott verursacht und gewollt, indem Gott bei der Wahl dieser Welt auf jedes einzelne Geschehen Rücksicht genommen hat. Und hier nimmt die Sünde durchaus keine Sonderstellung gegenüber dem sonstigen Geschehen ein. Ebensowenig hilft es weiter, wenn Leibniz nach Augustin diese Zulassung der Sünde dahin erläutert: die Sünde ist nur Unvollkommenheit des Guten; man muß also an der sündigen Handlung zwei Bestandteile unterscheiden: das Reale, Gute, Vollkommene daran, und die Beschränkung dieses Realen. Das erstere stammt, wie alles Reale, von Gott, die Beschränkung von der Unvollkommenheit der Geschöpfe, die das gottgewollte Reale nicht ganz fassen können. Zur Illustration gebraucht Leibniz an verschiedenen Stellen das Bild eines Lastschiffes, das sich den Strom hinabtreiben läßt. Die Schnelligkeit des Schiffes stammt von dem Strom, aber die Beschränkung dieser Schnelligkeit von der Beschaffenheit des Schiffes, seiner Schwere usw.[2]).

---

car il manqueroit à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivoit pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisissoit pas ce qui est absolument le meilleur; nonobstant le mal de coulpe qui s'y trouve enveloppé par la suprême nécessité des vérités éternelles ..... Il est encore bon de considérer que le mal moral n'est un si grand mal que parce qu'il est une source de maux physiques, qui se trouve dans une créature des plus puissantes et des plus capables d'en faire." etc. etc.

[1]) Théodicée, partie I 25, Erdm. S. 511a; ebendas. partie II 131, Erdm. S. 541b; ebendas. partie III 336, Erdm. S. 601b f; ebendas. Abrégé de la controverse IV, Erdm. S. 626b f; Causa Dei etc. 66—68, Erdm. S. 657b f; u. a.

[2]) Théodicée, partie I 29—33, Erdm. S. 512f.; ebendas. Abrégé de la controverse V, Erdm. S. 627; Causa Dei etc. 69—73, Erdm. S. 658; vgl. dazu Théodicée, partie II 153, Erdm. S. 549f.; ebendas. partie III 378, Erdm. S. 614a u. a.

Wenn die Sünde bloß Unvollkommenheit des Guten ist, dann braucht Gott diese besondere Entschuldigung gar nicht, dann ist sie eben ein metaphysisches Übel wie andere auch. Und wenn Leibniz bei dem moralischen Übel eine besondere Erklärung braucht, so ist das nur ein Beweis dafür, daß für ihn tatsächlich die Sünde nicht auf der Stufe der anderen Unvollkommenheiten steht. Die Sünde ist mehr als bloße Unvollkommenheit, sie ist etwas Positives, und zwar etwas gottwidriges Positives. Wenn aber alles Positive in der Welt von Gott stammt, wie kann dann etwas positiv Gottwidriges in der Welt sein? Das ist das eigentliche Problem der Theodicee in Beziehung auf das moralische Übel, und dafür gibt Leibniz keine Lösung. Alle die angeführten Versuche reichen nicht hin, die Sünde aus einer Schuld Gottes zu einer Schuld des Menschen zu machen. Schuldig ist der Mensch zwar insofern, als er durch die ganze Beschaffenheit seines Wesens die unmittelbare Ursache der Sünde ist; aber das ist keine Schuld, welche das Vorhandensein der Sünde erklärt; das Problem ist dadurch nur zurückgeschoben, denn warum ist das Wesen des Menschen so, daß die Sünde notwendig daraus folgt? Die letzte Ursache des Bösen bleibt doch Gott. Eine solche Schuld des Menschen verdient auch keine Strafe, weil sie nicht vermieden werden kann, so fällt damit auch die Erklärung des physischen Übels als Strafe für die Sünde.

Alle diese Argumentationen sind nicht beweiskräftig, wenn man sie rein dialektisch untersucht. Aber sie haben doch eine tieferliegende Bedeutung. Sie sind ja alle nicht von Leibniz erfunden; er übernimmt einfach, was ihm aus den theologischen Spekulationen der Vergangenheit wertvoll erscheint. Und im Anschluß an diese Gedankengänge nimmt er die ganze Kirchenlehre vom Sündenfall, Erbsünde, Prädestination, Erlösung auf und verteidigt sie gegen die rationalistischen Angriffe. Diese Tatsache darf man nicht einfach mit der Behauptung erledigen, daran sei eben seine konservative Haltung überhaupt, oder gar bloß die Rücksicht auf die Leser schuld. Der Grund dafür liegt vielmehr darin, daß Leibniz einen offenen Sinn für die psychologischen Wirklichkeiten hatte, die in diesen Lehren enthalten waren; auch hier ließ er sich Tatsachen des religiösen Lebens nicht wegdisputieren, sondern er suchte sie, so gut er konnte, zu verstehen und Einwände, die dagegen erhoben wurden, zu beseitigen. Durch diese Aufgeschlossenheit gegenüber den Tat-

sachen des religiösen Lebens erhob er sich über den Intellektualismus seiner eigenen rationalistischen Methode, und ihr verdankte er es, daß er nicht der religiösen Verarmung verfiel, welcher der konsequentere Rationalismus unterlag. — Aber freilich, mit diesen Kirchenlehren hat er auch alle die Probleme übernommen, welche Anlaß zu der Kontroverse über das Problem der Theodicee geworden sind, und die alle in letzter Linie ihren Grund darin haben, daß in der christlichen Dogmatik ein unlösbarer Widerspruch zwischen einem starken Intellektualismus im Gottesbegriff und der Anthropologie einerseits und dem religiösen Gehalt des christlichen Prinzips andererseits bestand. Und diesen Widerspruch hat Leibniz übernommen, aber nicht gelöst durch die angeführten Gedanken; im Gegenteil, bei ihm ist der Intellektualismus des Gottesbegriffs noch viel kräftiger und darum der Konflikt noch viel fühlbarer als in der scholastischen Dogmatik.

7. Kehren wir aber wieder zu seinem eigentlichen, rationalistischen Gedankengang zurück, an den sich die Lösung des Problems anschließt, so haben wir das Ergebnis: Alles Übel in der Welt hat im Grunde eine einzige Ursache, die ursprüngliche Unvollkommenheit der Geschöpfe. Das Leiden ist nichts anderes als das Gefühl oder die Vorstellung einer Unvollkommenheit, die Sünde ist nichts anderes als das Handeln nach unvollkommenen Vorstellungen, das Handeln eines unvollkommenen Geschöpfes. Unvollkommenheit sehen wir auch sonst überall, zwar nicht Unvollkommenheit für den höchsten Zweck, die Schönheit und Ordnung der Welt, aber Unvollkommenheit für allerlei Unterzwecke, die doch auch im höchsten Zweck eingeschlossen sein sollten; in einer vollkommenen Welt sollte doch nicht bloß das Ganze, sondern auch die Teile für sich vollkommen sein. Das Problem der Theodicee ist also zurückgeführt auf die eine Frage: „Warum hat der vollkommen gütige und allmächtige Gott so unvollkommene Geschöpfe geschaffen?“

Um die endgültige Lösung dieser letzten Frage der Theodicee bei Leibniz zu verstehen, müssen wir uns noch einmal daran erinnern, wie er seinen Gottesbegriff gewonnen hat. Er entstand ihm aus einer teleologischen Betrachtung der Welt: von ihrer Ordnung und Harmonie schließen wir auf einen zwecksetzenden Geist, der die Welt gebaut hat. Gott ist also in erster Linie der denkende, nach Zwecken und Ideen schaffende Geist, und zwar schafft er nach denselben Zwecken und Ideen wie die Menschen.

Wenn wir die absolute Schönheit der Welt nicht ganz erkennen, so kommt das daher, daß wir nur einen kleinen Ausschnitt davon beobachten können; wenn wir den ganzen Mechanismus überblicken könnten, würden wir seine Schönheit sofort sehen[1]). Gott ist, mit anderen Worten, ein ins Absolute erhobener Mensch; sein Denken ist zwar zeitlos, intuitiv, während das menschliche diskursiv ist[2]), aber der Unterschied bezieht sich nur auf die Schnelligkeit — die absolute Schnelligkeit, mit der Gott denkt, ist Folge seiner absoluten Weisheit —, aber sein Denken verläuft trotzdem nach denselben Regeln wie das menschliche, er ist denselben Denkgesetzen, insbesondere dem ersten logischen Prinzip, dem Satz des Widerspruchs, unterworfen[3]), die mathematischen Wahrheiten sind in ihrer Geltung unabhängig von Gott[4]).

Gott ist für Leibniz freilich auch das absolut sittliche Wesen; aber Sittlichkeit ist ihm nur Unterwerfung unter das Sittengesetz, wie Verstand Unterwerfung unter das Denkgesetz, auch für Gott. Das Sittengesetz ist nicht von Gott willkürlich festgesetzt, — gegen diese Annahme wehrt sich Leibniz energisch; dann wäre ja Gott ein Tyrann, er würde sich in nichts von dem bösen Prinzip der Manichäer unterscheiden, wir hätten dann gar keinen Anlaß Gott wegen seiner Güte zu preisen usw.[5]). Ebenso verkehrt ist die Behauptung, daß Gott nicht demselben Sittengesetz unterworfen sei wie wir, daß man ihn nicht mit unseren sittlichen Maßstäben messen dürfe[6]). Das Sittengesetz ist für Leibniz das Gesetz für das Handeln, wie das Denkgesetz das für das Denken ist. Darum ist es nicht mehr verwunderlich, wenn diese Parallele so weit führt, daß schließlich das Sittengesetz nicht mehr zu unterscheiden ist von dem Principe

---

[1]) Monadologie 90, Erdm. S. 712b; Théodicée, discours de la conformité etc. 44, Erdm. S. 491bf. u. a.

[2]) Théodicée, partie II 225, Erdm. S. 573a.

[3]) Théodicée, partie II 224, Erdm. S. 573; ebendas. partie I 8, Erdm. S. 506b; ebendas. partie II 173, Erdm. S. 557a; ebendas. partie III 380, Erdm. S. 614b u. a.

[4]) Théodicée, partie II 180, Erdm. S. 559b.

[5]) Théodicée, partie II 176 u. 177, Erdm. S. 558; ebendas. 180, Erdm. S. 559; Réflexions sur le livre de Hobbes 12, Erdm. S. 634b u. a.

[6]) Vgl. die unter [5]) angeführten Stellen, außerdem Théodicée préface, Erdm. S. 472b; ebendas. discours de la conformité etc. 37, Erdm. S. 490a; ebendas. partie I 79, Erdm. S. 524a; Causa Dei etc. 115—120, Erdm. S. 661b u. a.

du meilleur[1]), von dem psychologischen Grund-Satz seines Determinismus, daß der Wille mit Naturnotwendigkeit der vollkommeneren Vorstellung folgt. Das ist aber kein ethisches, sondern ein psychologisches Gesetz.

Alle diese Gesetze für das Denken und Handeln sind unabhängig von der Macht Gottes; sie sind „ewige Wahrheiten", die mit „metaphysischer Notwendigkeit" in jeder möglichen Welt gelten. Leibniz hat diesen Begriff der ewigen Wahrheiten nicht selbst geprägt; der Gedanke stammt aus platonischen Traditionen, und der Begriff ist in der theologisch-philosophischen Spekulation seiner Zeit ziemlich geläufig. In der Regel werden diese ewigen Wahrheiten nicht als leere Gesetze gedacht, sondern nach Art der platonischen Ideen hypostasiert: die Gegenstände der Welt sind im „Reiche der Möglichkeit" bereits nach diesen Regeln vorgebildet, so weit ihr Wesen durch die ewigen Wahrheiten bestimmt wird[2]). Der Ausgestaltung im einzelnen ist allerdings dann noch ein mehr oder weniger weiter Spielraum gelassen, und die verschiedenen Möglichkeiten, diesen Raum auszufüllen, geben ebenso viele „mögliche Welten".

Der Gedanke beruht wieder auf dem Nebeneinander von rationalen und rein positiven, zufälligen Wahrheiten, und hier kommt Leibniz dem Gedanken, daß die rationalen Wahrheiten die Form des positiven Inhalts der Erfahrung sind, am nächsten, nur gelingt es ihm nicht, eine deutliche Formel dafür zu finden, wo die Grenze des Möglichen und Notwendigen ist. Er sieht, daß der logische Rationalismus nicht alle Wirklichkeit erklären

---

[1]) Am bezeichnendsten ist die Stelle Théodicée, partie II 181, Erdm. S. 559: „Les vertus ne sont vertus que parce qu'elles servent à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux, ou même qui ont à faire à eux."

[2]) Leibniz spricht von einer „Nature idéale de la créature, autant que cette Nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté" (Théodicée, partie I 20, Erdm. S. 510a), von den „Formes ou idées des possibles" (ebendas. partie III 380, Erdm. S. 614b), ähnlich von den „Formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées que Dieu n'a point produit par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour éternelles et nécessaires; car elles se trouvent dans la région idéale des possibles, c'est-à-dire, dans l'entendement divin" (ebendas. 335, Erdm. S. 601b); die ewigen Wahrheiten sind „plus inviolables que le Styx" (ebendas. partie II 121, Erdm. S. 538a) usw.

kann, er gibt vielmehr nur gleichsam das Schema, in das sich die irrationale konkrete Wirklichkeit einordnet. Diese letztere kann nur teleologisch begriffen werden, rein rational wären unendlich viel verschiedene Auffassungen dieser Wirklichkeit möglich.

Dieses rationalistische Schema nun, die ewigen Wahrheiten, die ganz unabhängig von Gott sind, ja über Gott stehen, sind an dem metaphysischen Übel, damit an allem Übel in der Welt schuld[1]); es gibt keine mögliche Welt ohne Übel. Die gegenauere Ausführung dieses Satzes hängt eng mit der Monadenlehre zusammen und ist deshalb in der Theodicee, wo diese kosmologischen Erörterungen möglichst vermieden werden, nur angedeutet. Die Monaden sind immaterielle, vorstellende Einheiten, die sich rein immanent entwickeln. Der Inhalt ihrer Vorstellung ist alles Wirkliche, jede Monade ist ein „lebendiger Spiegel des Universums". Jede Monade muß aber von jeder anderen verschieden sein; denn wenn der Inhalt zweier Monaden vollkommen gleich ist, so sind es nach dem principium indiscernibilium nicht zwei, sondern eine (denn die Verschiedenheit der räumlichen Lage ist erst Folge des verschiedenen Inhalts s. unten). Also können nicht alle Monaden die Welt vollkommen deutlich vorstellen, sonst wären alle Monaden identisch und gleich Gott. Die Vorstellungen der Monaden müssen also mit logischer, metaphysischer Notwendigkeit unvollkommen sein, damit überhaupt eine Welt zustande kommen kann. — Dieser Gedanke wird noch näher ausgeführt: Zwischen den Monaden ist ein physischer Zusammenhang unmöglich, wegen ihrer Abgeschlossenheit gegeneinander, wohl aber ein idealer, metaphysischer in der Vorstellung Gottes. Denn Gott hat ja alle Monaden in prästabilierter Harmonie so geschaffen, daß sie sich je rein immanent so entwickeln, als ob sie in durchgängigem Kausalzusammenhang untereinander stünden. So unterscheidet Leibniz an einer Monade ihre Aktivität, das ist die Vollkommenheit in ihr, und ihre Passivität, das ist die dem Zusammenhang der Welt zuliebe notwendige Beschränkung dieser Vollkommenheit. Hat nun eine Monade sehr viel Aktivität,

---

[1]) In der Theodicee wird das in der Regel einfach behauptet ohne nähere Begründung, z. B. Théodicée, partie I 20, Erdm. S. 510a; ebendas. partie II 121, Erdm. S. 538a; ebendas. partie III 335, Erdm. S. 601b; ebendas. 380, Erdm. S. 614b; Causa Dei etc. 69, Erdm. S. 658a; ebendas. 79, Erdm. S. 615a u. a.

und haben deshalb viele andere sehr viel Passivität, so kann man das so ansehen, daß die vielen von der einen regiert werden; es gibt einen Monadenkomplex unter Führung einer Monade, ein solcher Komplex erscheint uns als Körper im Raum; denn je passiver, unklarer eine Monade ist, desto materieller erscheint sie. Da aber nur mit Hilfe der Passivität ein organischer Zusammenhang unter den Monaden möglich ist, so kann man auch sagen: die materielle Welt ist notwendig, um überhaupt eine geordnete Welt zu bekommen. So sind die entsprechenden Äußerungen bei Leibniz zu verstehen[1]). Soll ein durchgängiger (allerdings nur ideal möglicher) Kausalzusammenhang zwischen allen Monaden, d. h. ein einheitlicher Mechanismus, stattfinden, so ist es eine logische Notwendigkeit, daß jede Monade, wie sie auf jede andere aktiv einwirken muß, auch von jeder andern passiv Einwirkungen, d. h. Beschränkung erfahren muß. Damit ist klar bewiesen, daß Unvollkommenheit in den Teilen der Welt eine rein logisch, metaphysisch notwendige Folge aus dem Begriff einer Welt überhaupt ist, daß der Begriff einer in allen Einzelheiten vollkommenen Welt einen Widerspruch in sich selbst enthalte, deshalb auch von Gott nicht zu verwirklichen sei; die Unvollkommenheit, das metaphysische Übel und damit überhaupt alles Übel ist eine Folge der „ewigen, von Gott unabhängigen Wahrheiten".

8. Damit ist der Gedankengang der Leibnizschen Theodicee erschöpft; das physische und das moralische Übel haben ihre unmittelbare Ursache im metaphysischen, und das metaphysische folgt mit logischer Notwendigkeit aus dem Begriff einer Welt überhaupt. Ein klares Bild von dem Charakter dieser Lösung läßt sich gewinnen, wenn wir auf Grund des gezeichneten Gedankengangs uns noch einmal deutlich machen, was für ein Gottesbegriff dieser Lösungsmethode zugrunde liegt.

Leibniz selbst ist zu einer genaueren Präzisierung seines Gottesbegriffs veranlaßt durch die Frage, wie sich diese Region der ewigen Wahrheiten zu Gottes Vollkommenheiten verhalte. — Wie verhält sich die Region der ewigen Wahrheiten zu Gottes Macht? Wir haben gesehen, daß sie von ihr ganz unabhängig ist; ist Gottes Macht also dadurch nicht außerordentlich ein-

[1]) Z. B. Théodicée, partie II 120, Erdm. S. 537a: „S'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des tems et des lieux. Cet ordre demande la matière" etc. etc.

geschränkt? Leibniz sagt nein; denn Gott kann alles in Wirklichkeit umsetzen, was sein Wille will, und die Macht ist nur dann beschränkt, wenn sie ein Wollen nicht durchsetzen kann. Also ist seine Macht vollkommen. — Ist dann sein Wille unvollkommen, weil er nicht alles wollen kann? Leibniz erklärt es für eine ganz seltsame Meinung, die Vollkommenheit des Willens darin zu suchen, daß er alles Mögliche ohne jedes Motiv wollen kann[1]). Der Wille hat nichts zu tun, als unter den gegebenen Motiven zu wählen, und zwar gehört es zum Wesen des Willens, daß er immer das Gute wählt[2]); wenn er etwas Schlechtes wählt, so kommt das daher, weil er das Schlechte fälschlicherweise für ein Gut gehalten hat. Der vollkommenste Wille ist also der, welcher sich darin nie täuscht, sondern unter den durch die Vorstellungen gegebenen Motiven tatsächlich immer das objektiv beste wählt. Gegeben sind aber Gott immer alle möglichen (d. h. auf Grund der ewigen Wahrheiten möglichen) Vorstellungen, und weil er unter diesen Möglichkeiten die beste wählt, ist sein Wille vollkommen. — Liegt also die Unvollkommenheit an Gottes Verstand? Gottes Verstand ist wegen der ewigen Wahrheiten, der Gesetze, nach denen er denken muß, nicht fähig, eine solche mögliche Welt sich auszudenken, in der sich gar nichts von Unvollkommenheit findet. Über diese Schwierigkeit kommt Leibniz nicht hinaus. Zwar betont er, daß die ewigen Wahrheiten durchaus nichts außer oder über Gott Stehendes seien, was Gott beschränken könne, daß sie gar nichts anderes seien als Gottes Verstand selbst, der als solcher natürlich von Gottes Macht unabhängig sei, so unabhängig wie von allem andern[3]). Aber damit ist nur die Unabhängigkeit Gottes, d. h. die Vollkommenheit seiner Macht, aber nicht die innere Unbeschränktheit seines Wesens,

---

[1]) Remarques sur le livre de M. King 2, Erdm. S. 635b; Théodicée partie III 303, Erdm. S. 593b; ebendas. 318f., Erdm. S. 597b; Remarques sur le livre de M. King 12, Erdm. S. 640b; ebendas. 16, Erdm. S. 643a; ebendas. 19 u. 20, Erdm. S. 644bf.; Causa Dei etc. 117, Erdm. S. 661b u. a.

[2]) „La volonté (sc. va) au bien" Théodicée, partie I 7, Erdm. S. 506a; ebendas. partie II 154, Erdm. S. 555a; vgl. dazu auch die unter [1]) angeführten Stellen.

[3]) Théodicée, partie III 380, Erdm. S. 614b; ebendas. partie I 20, Erdm. S. 510a; ebendas. partie II 184, Erdm. S. 561b; ebendas. 191, Erdm. S. 563a; ebendas. partie III 335, Erdm. S. 601b; Causa Dei etc. 69, Erdm. S. 658a; Monadologie 46, Erdm. S. 708b u. a.

die Vollkommenheit seiner Weisheit gerettet. Leibniz stützt diese letztere an andern Stellen dadurch, daß er Gott vollkommene Erkenntnis der ewigen Wahrheiten zuschreibt, so daß die ewigen Wahrheiten Gegenstände der göttlichen Weisheit sind[1]); wenn wir das aber damit zusammen nehmen, daß die ewigen Wahrheiten gar nichts außerhalb Gottes Verstand sind, sondern die Regeln seines Denkens, so beweist es nur, daß Gott sich der Regeln seines Denkens klar bewußt ist, d. h. daß das, was Gott denkt, der Form nach durchaus klar ist, daß er keine Trugschlüsse usw. macht; aber der Inhalt seines Denkens ist dabei durch die ewigen Wahrheiten, die engen Gesetze seines Denkens, sehr beschränkt und unvollkommen.

Hier ist also die letzte Quelle alles Übels in der Welt zu suchen, und Leibniz bezeichnet mit Recht an einer Stelle Gottes Verstand als das Prinzip des Bösen in der Welt[2]). Aber damit ist die Unvollkommenheit der Welt nicht mit Gottes Vollkommenheit in Einklang gebracht, sondern die Unvollkommenheit ist in das Wesen Gottes selbst hineingetragen.

Daraus ergibt sich sehr deutlich, welche Stellung der Gottesbegriff in diesem Weltbild einnimmt: Die möglichen Welten sind ganz bestimmt durch die ewigen Wahrheiten; ob Gott sie denkt, ist ganz unwesentlich, denn Gott schafft sie nicht erst dadurch, daß er sie denkt, sie sind „möglich" einfach durch die Existenz der ewigen Wahrheiten.

Unter diesen unendlich vielen möglichen Welten wählt nun Gott die beste aus. Leibniz hat dadurch, daß er den Rationalismus nicht konsequent durchgeführt hat — eine Inkonsequenz bleibt es bei seinen Prämissen —, die Möglichkeit gewonnen, hier eine teleologische Betrachtung der Welt zu retten — sie ist die beste unter den möglichen Welten —, und diese teleologische Betrachtung macht es notwendig, die Welt aus einer Idee heraus, also von einem denkenden Wesen, von Gott geschaffen zu denken. Hier hat also der Gottesbegriff — scheinbar — eine wesentliche Stelle,

---

[1]) Théodicée, partie II 121, Erdm. S. 538a.

[2]) Théodicée, partie II 149, Erdm. S. 548f.: „Il y a véritablement deux Principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir son Entendement et sa Volonté. L'Entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; il représente les natures, comme elles sont dans les vérités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis; mais la volonté ne va qu'au bien" etc.

und hieran hängt sich auch der Optimismus, welcher der Kern der Religiosität ist, die Leibniz gepredigt hat.

Und doch ist auch diese Stellung des Gottesbegriffs durch seine methodischen Voraussetzungen bedroht, durch seinen intellektualistischen Determinismus. Gott muß die beste Welt wählen, denn jeder Wille muß immer notwendig der vollkommensten Vorstellung folgen, die augenblicklich im Denken vorhanden ist. Da Gott alle möglichen Welten denkt, entscheidet sich sein Wille absolut notwendig für die vollkommenste, jeder menschliche Wille würde sich auch so entscheiden. Leibniz nennt freilich diese Notwendigkeit nur eine „moralische" im Gegensatz zu der „metaphysischen", weil der Wille nicht rein kausal zu seiner Entscheidung getrieben werde, sondern nach einem teleologischen Gesichtspunkt, dem Prinzip des Besten, wähle, und er legt auf diese Unterscheidung außerordentlich viel Wert[1]), weil er darauf seinen ganzen Optimismus und seinen Freiheitsbegriff stützt. Aber das Urteil über die Güte eines Gegenstandes ist ihm nicht eine von außen an den Gegenstand herangetragene Wertung desselben, sondern die Güte, d. h. die Vollkommenheit, ist eine wesentliche Eigenschaft der Dinge selbst, ganz abgesehen von einem wertenden Verstand; die Güte ist als Kraft eines Dings zu denken, die rein kausal auf den Willen einwirkt; so beschreibt Leibniz selbst einen Willensentschluß rein als Kampf verschiedener Kräfte, von denen jede nach dem Maß ihrer Stärke auf das Resultat Einfluß bekommt[2]). Bei diesem Vorgang ist die ganze Teleologie in Kausalität verwandelt[3]). Leibniz stellt selbst in der großen Schlußvision seines Buches die möglichen Welten dar als Zimmer, die in Form einer Pyramide aufgetürmt sind. Die beste Welt steht an der Spitze, von ihr aus steigt sie ab, immer breiter und immer unvollkommener, und verliert sich ins Endlose. Diese Pyramide steht da, durch die ewigen Wahrheiten gebaut, Gott hat nichts zu tun, als zu wählen, und die Wahl trifft selbstverständlich, notwendig, die Welt an der Spitze der Pyramide. Das ist keine Wahl mehr, denn Gott hat „keine Wahl", er kann

---

[1]) Théodicée, partie III 349, Erdm. S. 605a; ebendas. préface, Erdm. S. 477a; ebendas. partie I 45, Erdm. S. 516a; ebendas. partie II 128, Erdm. S. 541a u. a.

[2]) Théodicée, partie III 325, Erdm. S. 599.

[3]) Vgl. den ausführlichen Nachweis bei Zeller: Gesch. d. deutschen Philosophie seit Leibniz, 2. Aufl., 1875, S. 129—131.

nur eine wählen, und sie ist die beste schon vorher; auch zu dieser Auswahl ist im Grunde Gott überflüssig. Leibniz selbst geht deshalb an manchen Stellen weiter und erklärt, daß unter den unendlich vielen möglichen Welten nur die vollkommenste die Möglichkeit der Realisierung habe[1]).

Die einzige Funktion, die für Gott noch übrig bleibt, ist die Realisierung dieser besten Welt; das heißt mit anderen Worten, bei konsequenter Durchführung des Gedankens ist der Gottesbegriff nichts als die Korrelation zu dem Begriff der Existenz überhaupt; das Wesen der Welt ist zu erklären ohne Zuhilfenahme des Gottesbegriffs, nur ihr Dasein bedarf einer letzten Ursache. Und selbst dieses Bedürfnis wird nicht sehr stark empfunden, weil, wie der ontologische Gottesbeweis zeigt, auch die Existenz noch als Wesensbestimmung aufgefaßt wird; und auch Leibniz selbst unterscheidet nicht ganz scharf zwischen idealer und realer Existenz; die möglichen Welten erscheinen vielfach so stark hypostasiert, daß mit der Wahl der besten ihre Realisierung bereits gegeben ist[2]); so wird schließlich der Gottesbegriff ganz überflüssig.

Damit enthüllt sich der wahre Charakter des intellektualistischen Rationalismus, dem Leibniz an den entscheidenden Punkten folgt: er kennt im Grunde nur die Natur, Naturgesetze, Denkgesetze, er kennt nur einen blinden Mechanismus des Geschehens nach Gesetzen; wenn durch Einführung des Gottesbegriffs der Versuch gemacht wird, einen Idealismus in die Weltbetrachtung einzuführen, so ist das nur durch Inkonsequenz möglich. Wenn die Gesetze des Denkens und der Natur oberstes Prinzip der Erforschung der Wahrheit sind, dann kann die Wahrheit, die mit dieser Methode gefunden wird, auch nichts anderes als ein kausal-

---

[1]) Théodicée, partie I 8, Erdm. S. 506b; De veritatibus primis, Erdm. S. 99; De rerum originatione radicali, Erdm. S. 147bf.; Théodicée, partie II 201, Erdm. S. 566a u. a.

[2]) Schon in seiner frühesten Zeit hat Leibniz diese Auffassung des Begriffs „Existenz" vertreten; vgl. De veritatibus primis: „Omne possibile exigit existere, et proinde existeret, nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatibile est, unde sequitur, semper eam existere rerum combinationem, qua existunt quam plurima" etc. etc.; und in einer Anmerkung zu derselben Schrift: „Si existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam, seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat an non existat, et cur ista potius quam alia".

gesetzlicher Mechanismus sein, und alle Teleologie, alle Werte, jede lebendige Religion ist in diesem Rahmen ein Fremdkörper, etwas ganz Heterogenes, Unfaßbares.

Deshalb ist ganz selbstverständlich, daß von dieser Methode keine Lösung des Theodiceeproblems zu erwarten ist; es liegt unmittelbar in ihrer Konsequenz, daß die Welt, wie sie ist, als notwendig erkannt wird, und alle Idealbegriffe, die ihre Stelle im Gottesbegriff haben, ausgeschieden werden. Damit ist eine Theodicee selbstverständlich illusorisch.

9. Um den Charakter einer Methode klar zu erkennen, muß man Konsequenzen ziehen. Und darauf kam es in diesem Zusammenhang hauptsächlich an, denn in der Wissenschaft, auch in der philosophischen Wissenschaft, ist es mehr als die großen Ideen die Methode, welche Schule macht; die kleineren Geister, welche von der Kraft der Idee weniger spüren, suchen dann ihre Größe um so mehr darin, die Gedanken des Meisters „konsequent" durchzudenken, d. h. aber eben seine Methode auszupressen. So ist es auch bei Leibniz gegangen, darum hat er für die Geschichte der Theodicee zunächst im Sinne dieses rationalistischen Intellektualismus gewirkt. Seine Theodicee hat für mehr als ein halbes Jahrhundert das Problem auf diese Grundlage gestellt; und gerade die Gedanken, die in Wirklichkeit das Problem gar nicht anfaßten, haben in seinen Zeitgenossen den Eindruck erweckt, als sei die große Frage, die Bayle durch seine Kritik dem kommenden Jahrhundert gestellt hat, endgültig gelöst.

Aber dadurch, daß man Konsequenzen zieht, wird man dem persönlichen Wert eines Denkers keineswegs gerecht; oft genug liegt seine Größe gerade darin, daß er große Ideen, die sich in ihren Konsequenzen ausschließen, alle mit gleicher Kraft festhält, weil er dadurch nachdrücklich die Empfindung dafür erweckt, daß hier über diesen Widersprüchen eine höhere Einheit zu finden sein muß. Es ist schon wiederholt darauf hingewiesen worden, daß das bei Leibniz in hohem Grade zutrifft. Er war seinem ganzen Wesen nach kein Rationalist; wie er in seiner Erkenntnistheorie dem Empirismus eine breite Stelle einräumte, so war für ihn die religiöse Erfahrung, und die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit eine Tatsache. Darum war sein Gottesbegriff viel mehr eine religiöse Größe, als seine Gottesbeweise es zugeben, und darum empfand er das Theodiceeproblem als religiöses Problem. Die Lösung für dieses religiöse Problem

hat er freilich nicht gefunden, so viel er mit religiösen Begriffen, Schuld, Sünde, Freiheit, Erlösung arbeitet, weil sein rationalistisches Denken ihn mit seiner Scheinlösung beruhigte, die in Wahrheit sein Problem gar nicht traf, und weil dieses Denken auch alle seine Begriffe ihres idealistischen Inhalts entleerte.

Aber trotzdem hat er auch von dieser Seite seine große geschichtliche Bedeutung auch für die Geschichte der Theodicee gehabt. Denn dieser Universalismus der Weltanschauung, auf der sein Intellektualismus beruht, dieser Eindruck von der imponierenden Geschlossenheit des Weltgeschehens, das den Menschen zum verschwindenden Atom im großen Weltall herabdrückt, ist ja auch eine große Wahrheit; und wenn diese Wahrheit dem religiösen Menschen recht unangenehm wird, weil er sich als die Krone der Schöpfung, als des Weltenschöpfers höchsten Zweck betrachten möchte, weil er einen weltüberlegenen Wert für sich beansprucht, so zeigt sie gerade darin ihre Bedeutung für religionsphilosophische Fragen, denn die unangenehmen Wahrheiten sind die, die weiter, zu höherer Erkenntnis führen. Leibniz hat diesen Universalismus, gegen den die Kirche noch vor kurzem in beiden Lagern leidenschaftlich gekämpft hatte (Giordano Bruno, Galilei, Kopernikus, Kepler usw.), in den Mittelpunkt philosophischen Denkens gestellt, und doch hat er daneben religiöse Gedanken festgehalten; ja er hat durch seine Monadenlehre einen Platz für eine teleologische und idealistische Beurteilung des gesamten universalen Weltgeschehens geschaffen: — spätere, größere Geister, als seine unmittelbaren Schüler es waren, Lessing, Herder, Kant, haben verstanden, daß darin der Hinweis auf eine neue Weltanschauung gegeben war, die, über die Enge alter Religionsformen hinausführend, zu einem weltweiten Idealismus gelangt, ohne das Individuum dem Mechanismus der Natur aufzuopfern; und sie haben darin dann eine neue Theodicee gefunden, die Leibniz selber nicht hat erreichen können. — So gehen von Leibniz aus zwei Wege, die wir nacheinander verfolgen werden: der eine knüpft an an seine Methode; dieser hat schließlich bei der Skepsis oder beim Pessimismus geendet, der andere knüpft an an seine Ideen; dieser hat zu der klassischen Philosophie und Dichtung, zum deutschen Idealismus hingeführt, der bis in die Gegenwart seine grundlegende Bedeutung nicht verloren hat.

Druck von C. Grumbach
in Leipzig